Alianza Universidad

Giovanni Sartori

Teoría de la democracia
2. Los problemas clásicos

Versión española de
Santiago Sánchez González

Alianza
Editorial

Título original:
The Theory of the Democracy Revisited. Part Two: The Classical Issues

Primera edición en "Alianza Universidad": 1988
Tercera reimpresión en "Alianza Universidad": 2005

Copyright © 1987 by Chatham House Publishers, Inc.
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1988, 1997, 2000, 2005
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-2961-8 (O. C.)
ISBN: 84-206-2567-1 (Tomo II)
Depósito legal: M. 29.678-2005
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel, S. A. Pol Ind. Los Llanos
C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

TOMO II

SEGUNDA PARTE
LOS PROBLEMAS CLASICOS

Capítulo IX. ¿QUÉ ES LA DEMOCRACIA? DEFINICIÓN, PRUEBA Y PREFERENCIA 319
IX.1 ¿Son arbitrarias las definiciones? 319
IX.2 Una crítica del convencionalismo 324
IX.3 Las palabras, portadoras de experiencia 329
IX.4 La búsqueda de prueba 332
IX.5 Una evaluación comparativa 337
Capítulo X. LA DEMOCRACIA GRIEGA Y LA DEMOCRACIA MODERNA 343
X.1 Homonimia, no homología 343
X.2 Democracia directa o democracia de la *polis* ... 345
X.3 Individualismo y libertad: antiguos y modernos. 351
X.4 La idea y el ideal modernos 357
X.5 Una inversión de perspectivas 363
Capítulo XI. LA LIBERTAD Y LA LEY 366
XI.1 Libertad y libertades 366
XI.2 La libertad política 370
XI.3 La libertad liberal 376
XI.4 La supremacía de la ley en Rousseau 382

XI.5 La autonomía: una crítica 392
XI.6 El principio de las consecuencias decrecientes ... 398
XI.7 De la supremacía de la ley al gobierno de los legisladores 400

Capítulo XII. La igualdad 410
XII.1 Un ideal de protesta 410
XII.2 Justicia e identidad 411
XII.3 Igualdades predemocráticas e igualdades democráticas 416
XII.4 Iguales oportunidades e iguales circunstancias ... 420
XII.5 Criterios igualitarios, tratamientos y resultados ... 424
XII.6 La maximización de la igualdad 432
XII.7 Libertad e igualdad 437

Capítulo XIII. «Liberismo», liberalismo y democracia 444
XIII.1 Solapamientos 444
XIII.2 Un cómputo desafortunado 448
XIII.3 La propiedad y el individualismo posesivo 457
XIII.4 El liberalismo definido 462
XIII.5 La democracia liberal 467
XIII.6 La democracia en el seno del liberalismo 471
XIII.7 La democracia sin liberalismo 475

Capítulo XIV. El mercado, el capitalismo, la planificación y la tecnocracia 480
XIV.1 ¿Qué es la planificación? 480
XIV.2 ¿Qué es el mercado? 489
XIV.3 Capitalismo, individualismo, colectivismo 496
XIV.4 Socialismo de mercado 506
XIV.5 La planificación democrática 519
XIV.6 Democracia, poder e incompetencia 522
XIV.7 La función del experto 527
XIV.8 El gobierno de la ciencia 530

Capítulo XV. ¿Otra democracia? 538
XV.1 La sociedad buena de Rousseau y de Marx 538
XV.2 La democracia y el Estado en Marx y Lenin ... 547
XV.3 La democracia popular 562
XV.4 La teoría de la dictadura democrática 566
XV.5 Democracia y demofilia 571
XV.6 La guerra de las palabras 577

Capítulo XVI. La pobreza de la ideología 583
XVI.1 El agotamiento de los ideales 583
XVI.2 Lo evitable y lo inevitable 591

XVI.3 La caza de brujas de las ideas 593
XVI.4 El afán de novedad y el «ultraísmo» 600
XVI.5 Epílogo 604
Indice de conceptos 606

TOMO I

Introducción 11

Primera parte
EL DEBATE CONTEMPORANEO

Capítulo I. ¿Puede la democracia ser cualquier cosa? 21
I.1 La época de la confusión democrática 21
I.2 Descripción y prescripción 25
I.3 La democracia política y otras democracias 28
I.4 Idea general 32
I.5 Una conclusión sobre la teoría 37

Capítulo II. La democracia etimológica 41
II.1 El significado de *pueblo* 41
II.2 El pueblo en la sociedad de masas 47
II.3 Poder del pueblo y poder sobre el pueblo 51
II.4 El principio de la mayoría limitada 55
II.5 La fórmula de Lincoln 58

Capítulo III. Los límites del realismo político 61
III.1 ¿Qué es la política pura? 61
III.2 Política proclive a la guerra *versus* política propensa a la paz 64
III.3 Hechos y valores en Benedetto Croce 68
III.4 Mosca, Pareto y Michels 71
III.5 Realismo *versus* racionalismo 74
III.6 La democracia racional y la democracia empírica. 77

Capítulo IV. Perfeccionismo y utopía 83
IV.1 El malentendido de la deontología 83
IV.2 El mito y la utopía reconsiderados 85
IV.3 El autogobierno y lo políticamente imposible ... 92
IV.4 El papel de los ideales 95
IV.5 La maximalización, el peligro opuesto y los resultados inversos 98
IV.6 La revolución como mito 102
IV.7 Los ideales y la evidencia 109

Capítulo V. La democracia gobernada y la democracia gobernante ... 116
V.1 La opinión pública y el gobierno por consentimiento ... 116
V.2 La cuestión del consenso ... 121
V.3 La formación de opiniones ... 126
V.4 Autonomía *versus* heteronomía de la opinión pública ... 131
V.5 La democracia electoral ... 139
V.6 La democracia participativa ... 150
V.7 La democracia de referéndum y el conocimiento. 155
V.8 Gobierno e ingobernabilidad ... 162

Capítulo VI. La democracia vertical ... 167
VI.1 El principio de la mayoría y la regla de la minoría 167
VI.2 La tiranía de la mayoría ... 170
VI.3 Elección, selección y mal-selección ... 176
VI.4 Minorías y élites ... 182
VI.5 La regla de la minoría: de Mosca a Dahl ... 186
VI.6 La ley de hierro de la oligarquía ... 191
VI.7 La teoría de la democracia competitiva ... 197
VI.8 Nuevas consideraciones sobre el anti-elitismo ... 203
VI.9 La poliarquía definida normativamente ... 213

Capítulo VII. Lo que no es la democracia ... 225
VII.1 Contrarios, contradictorios y grados ... 225
VII.2 Autoritarismo, autoridad y poder ... 229
VII.3 Estado total, democracia y absolutismo ... 237
VII.4 El totalitarismo ... 240
VII.5 Dictadura y autocracia ... 254

Capítulo VIII. Una teoría decisional de la democracia 261
VIII.1 La naturaleza de las decisiones políticas ... 261
VIII.2 Riesgos externos y costes de la decisión ... 264
VIII.3 Resultados y contextos de las decisiones ... 273
VIII.4 La intensidad de la preferencia y la regla de la mayoría ... 275
VIII.5 Comités y unanimidad ... 278
VIII.6 Comités, participación y demo-distribución ... 285
VIII.7 La democracia consociacional ... 293
VIII.8 Un epílogo sobre el coste del idealismo ... 297

Segunda Parte

LOS PROBLEMAS CLASICOS

Capítulo IX

¿QUE ES LA DEMOCRACIA? DEFINICION, PRUEBA Y PREFERENCIA

Hay un momento en el que no tiene sentido hacer más preguntas o pedir más explicaciones, pero a lo largo del proceso en el que se alcanza aquel estadio cabe esperar que encontremos una base común compartida en la realización de nuestras apreciaciones, y esa base común es de gran importancia.

H. R. G. GREAVES

IX.1. *¿Son arbitrarias las definiciones?*

Responder a la pregunta ¿qué es la democracia? equivale a definir la democracia. El interrogante inmediato es: ¿qué es una definición? [1] Según John Stuart Mill, «La noción más correcta y más simple de una definición es: una proposición declarativa del significado de una palabra, a saber, o el significado que es comúnmente aceptado, o el que el orador o escritor... pretende darle» [2]. Mill no concedió mucha importancia a la diferencia entre ambos significados. Pero desde la época de Mill algunos filósofos (a quienes identificaremos por conveniencia como los filósofos de Oxford) sí se la conceden, estableciendo una clara distinción entre una definición convencional y una definición léxica o lexicográfica [3]. En el primer caso, el que habla indica que se propone emplear la palabra en un sentido determinado y que ésa es *su* definición de la misma. Al hecho de «escoger consciente, deliberada y arbitrariamente un nombre para

[1] Para esta discusión es irrelevante distinguir entre varios tipos de «definición». Lo he hecho en G. Sartori, ed., *Social Science Concepts: A Systematic Analysis* (Beverly Hills: Sage, 1983), pp. 28-34. Para una visión general introductora, véase L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic* (London, 1930), cap. 22: «La teoría de las definiciones».

[2] J. S. Mill, *System of Logic* (London, 1898), lib. I, cap. 8, p. 86.

[3] Como fuente general, véase R. Robinson, *Definition* (Oxford: Clarendon Press, 1954), especialmente caps. 3 y 4.

cierta cosa»[4], lo denominaremos estipulación. En el segundo caso, el que habla indica cuál es el uso común del término, es decir, lo que la gente quiere decir en general cuando utiliza esa palabra. Esta definición se denomina lexicográfica porque es el tipo de definición que se supone dan los diccionarios.

La distinción entre definiciones lexicográficas y definiciones estipulativas (o convencionales) implica esta otra distinción: las definiciones lexicográficas pueden ser verdaderas o falsas, en función de la exactitud o inexactitud de la explicación del uso común que se hace de la palabra; las definiciones convencionales no pueden dividirse en verdaderas o falsas —son (como suele decirse) *arbitrarias*—[5]. Por ejemplo, puedo proponer que «negro» significará «blanco», refiriéndome a un caucasiano y afirmando que siempre que diga «negro» me referiré al color de un caucasiano. La cuestión no es que yo pueda *de hecho* proferir cualquier estupidez que se me ocurra. La cuestión es, según esa opinión, que mi decisión de llamar «negro» a lo que los otros llaman «blanco» es perfectamente legítima siempre que se cumplan dos condiciones: *a*) que la estipulación se haya manifestado expresamente, y *b*) que el estipulador use siempre la palabra «negro» de la misma manera. Pero ¿qué actitud adoptará el auditorio cuando vea que algo que denomina «blanco» algún otro lo llama «negro»? Los filósofos de Oxford sugieren que es posible aprobar o rechazar una estipulación en concreto teniendo en cuenta su utilidad. En otras palabras, aunque no cabe dividir las estipulaciones en verdaderas y falsas, sí pueden dividirse en útiles y confusas. Este criterio parece funcional a primera vista. En el ejemplo expuesto, todo el mundo estaría de acuerdo en que decir negro cuando los demás dicen blanco no sólo no es útil sino que además induce a confusión. El problema se soluciona, sin embargo, porque el ejemplo carece de sentido y porque posee una simplicidad irrebatible. Pero cuando desarrollamos una cadena de argumentos, soy incapaz de ver un solo supuesto en el que el criterio de la utilidad sirva —quiero decir, que evite el desorden y la confusión. Por ejemplo, casi todas las estipulaciones de Marcuse son, a mi juicio, confusas y «usos indebidos sin utilidad». Pero in-útiles *¿según qué sentido de la utilidad?*

---

[4] *Ibid.*, p. 60.

[5] Véase por todos Robinson: «las definiciones lexicográficas poseen un valor de verdad pero las definiciones estipulativas no... Es una opción arbitraria» (*ibid.*, pp. 62, 63). Si «arbitraria» significara simplemente «no necesitada de lógica» la cuestión carecería de sentido, pues la lógica no trata del significado de las palabras (no existe necesidad lógica en llamar «pera» a una pera). Arbitrariedad significa, según los filósofos de Oxford, libre opción, *liberum arbitrium*.

Conviene recordar que «existe una conexión especial entre la política y la degradación de la lengua», pues, en política, más que en ningún otro ámbito, la lengua es menos un instrumento para expresar el pensamiento que un medio «para ocultar o impedir el pensamiento» [6]. Así, la dificultad específica con que tropieza el estudiante de la política es que su objeto de estudio es ciertamente «útil» para encubrir problemas [7]. A decir verdad, una parte importante de la política —y no necesariamente su parte mala— puede describirse como el arte de evitar los problemas políticos. Así que, repitamos la pregunta: ¿cuál es la definición de «útil»? Util, ¿para quién o para qué? Para apurar la pregunta, supongamos que dijéramos que la ciencia política es útil para la práctica política, y que en la política práctica es útil —como acabo de admitir— para embrollar problemas. ¿Podrían poner objeciones los filósofos de Oxford? No veo cómo. ¿Cómo pueden evitar que su opinión, tal y como ha sido formulada, opere en sentido inverso e invite a la ofuscación porque es útil? De modo que, si las definiciones no son sino estipulaciones arbitrarias sometidas a la única condición de ser útiles en algún sentido estipulado del término, habrá que concluir que la democracia significa aquello que desde la perspectiva del estipulador parece útil [8]. Personalmente, no puedo suscribir esta conclusión.

Alguien puede replicar que he olvidado que sólo las definiciones convencionales son arbitrarias y que quedan aún las lexicográficas. Pero conformarse con las definiciones del diccionario no ayuda realmente. Tomemos un grupo de diccionarios. Si consulto unos cuantos descubriré que la democracia significa tantas cosas distintas según la gente, que tendré que admitir que incluso tiene significados contradictorios. ¿Cuál es el próximo paso? Si quiero jugar sobre seguro, no hay ningún próximo paso. Mi exploración finalizará con una frase de este tenor: la democracia significa en el Este lo que la autocracia en Occidente, y viceversa. ¿Es aceptable esta conclusión? Si lo es no puede haber teoría de la democracia. Ciertamente, si éste es el argumento, es inútil pensar. Todo lo que hay que hacer es recibir un censo de lo que se le enseña a creer a la gente y confeccionar

---

[6] G. Orwell, «La política y la lengua inglesa», en *Selected Essays* (Harmondsworth: Penguin, 1957), pp. 154, 157.

[7] Podría argüirse que los productores económicos tienen un interés similar, pues también son «persuasores ocultos». La diferencia reside en que el fraude económico está sometido a control legal, el cual no existe ni puede existir en el ámbito de la política (en las sociedades libres).

[8] De ahí que «sea inútil quebrarnos la cabeza pensando si la utilización americana o rusa de "democracia" es la verdadera o la correcta». T. D. Weldon, *The Vocabulary of Politics* (Harmondsworth: Penguin, 1953), p. 23.

estadísticas que nos permitan establecer la mayoría ganadora. Aún peor, decir que el problema se resuelve mediante porcentajes es admitir implícitamente que la cuestión queda diferida en última instancia a un *argumentum baculinum*, al argumento «soy yo quien tiene la estaca». El que esté del lado de los que conquistan el mundo habrá dicho la verdad. Pues, en ese momento todos los diccionarios definirán la democracia de acuerdo con la definición del vencedor y, de esa forma, una de las estipulaciones será lexicográficamente cierta.

Reconsideremos todo el asunto desde el principio preguntándonos: ¿cuál es el verdadero valor de las definiciones? En concreto, ¿cuál es el verdadero valor de las definiciones de la democracia? Cualquier teoría de la democracia carecerá de base si no se contesta a este interrogante. Es verdad que el talante de la filosofía no es ya tan «estipulativo» como lo fue en los años cuarenta y cincuenta [9]; pero los teóricos y los científicos de la política encuentran todavía un gran beneficio en el mensaje estipulativo tomado sin más [10]. Les supone un gran ahorro de trabajo; les proporciona una magnífica coartada de su negligencia en materia de terminología; hace de la originalidad o, mejor aún, de lo que yo denomino «novitismo», la cosa más fácil del mundo. Es raro que algún estudiante omita normalmente mencionar que las definiciones no son verdaderas ni falsas sino que constituyen sencillamente estipulaciones que especifican el uso de las expresiones lingüísticas. Evidentemente, pero, ¿es eso todo?

Como muestra la definición de «definición» de Mill, él sabía que los significados pueden ser lexicográficos o estipulativos, pero no daba importancia a la diferencia. ¿Era un descuido? No lo creo. Debemos preguntarnos: ¿de dónde obtienen los diccionarios el significado de las palabras? Esto es, ¿qué clase de definición es la lexicográfica? Obviamente, los diccionarios son sólo inventarios de estipulaciones generalmente adoptadas. Lo que encontramos en los diccionarios son todavía estipulaciones. La única diferencia es que mientras una definición léxica se refiere a viejas convenciones, una estipu-

[9] Para una discusión global espléndida en favor y en contra de la filosofía lingüística de Oxford, véase R. Rorty, ed., *The Linguistic Turn* (Chicago: University of Chicago Press, 1967).

[10] Es justo señalar que Robinson cataloga no menos de quince «reglas de estipulación de las que podemos disponer» (*Definition*, pp. 80-92), comenzando por afirmar que «la norma suprema de la estipulación es *estipular lo menos posible*» (p. 80), y concluyendo con la advertencia de que deberíamos «recordar que tenemos que ser responsables al proponer estipulaciones» (p. 91). Sin embargo, ¿cuál es la justificación de estas reglas? Robinson replica diciendo que «si están justificadas (su justificación) sólo puede ser... disminuir los inconvenientes de la estipulación» (p. 92). Pero si esto es así, no llego a captar qué sentido tiene abogar por un enfoque estipulativo.

lativa sugiere una nueva que se propone para su futura observancia. Pero en ambos casos se trata de convenciones. De modo que si las definiciones estipulativas son arbitrarias, también lo son las lexicográficas. De donde se sigue que admitir que las definiciones del diccionario pueden ser verdaderas o falsas es incurrir en una petición de principio, pues solamente puede ser verdadera o falsa nuestra información respecto a la utilización de determinada palabra por ciertas gentes, y no la definición misma, que continúa siendo una estipulación y, por lo tanto, se adoptará o rechazará exclusivamente sobre la base de la utilidad.

Cabe argüir que existen otras diferencias entre las definiciones lexicográficas y las estipulativas. En primer lugar, mientras la definición lexicográfica no es normativa (no prescribe que el término democracia, por ejemplo, deba ser empleado de cierto modo), la estipulativa es legislativa o normativa, pues nos dice cómo debería o cómo no debería entenderse el término. Pero esto es equívoco. Puedo «legislar» fácilmente, si lo deseo, siguiendo el sendero lexicográfico o informativo establecido por los autores considerados usualmente como autoridades. Otra diferencia se encuentra en el hecho de que la definición lexicográfica es impersonal —una respuesta del nos—, en tanto que la estipulativa es subjetiva, esto es, una respuesta del yo. Pero se trata de una diferencia aparente. Tomado estrictamente lo que *yo* digo es siempre y solamente lo que yo digo, es decir, todas las definiciones son «definiciones propias de alguien, de un yo». Pero si lo que digo tiene algún valor, independientemente de su formulación verbal, debe ser algo más que una definición del yo que se limite a gratificar mi ego.

Así pues, cuanto más analizamos el asunto más se tiene la impresión de que nos encontramos ante una distinción frívola. En último término, sólo existe una clase de definición, la estipulativa; y ésta varía según los tiempos —hay convenciones lingüísticas antiguas y modernas. Si adoptamos la posición convencionalista, debemos ser congruentes y no detenernos a medio camino. No podemos mantener que sólo son arbitrarias las definiciones estipulativas. Los diccionarios no nos ayudarán a eludir la conclusión de que todas las definiciones son arbitrarias. No cabe atenuar dicha conclusión señalando que una definición lexicográfica resulta menos arbitraria que una estipulativa, porque el ámbito de arbitrariedad de la primera está limitado por la necesidad de algún entendimiento común y por las exigencias de la comunicación pública. O la misma limitación (la necesidad de un entendimiento común) se aplica a las estipulaciones, o la tesis que sostiene que «en la estipulación decidimos

libremente el significado de la palabra escogida» [11] equivale pura y simplemente a un programa de destrucción total de la lengua. O la distinción entre definiciones lexicográficas y estipulativas es trivial y de escasas consecuencias o, si es importante, estamos minando la lengua, la comunicación y, en mi opinión, el pensamiento. Si es perfectamente correcto llamar a un perro «gato», o viceversa, siempre que la estipulación se haga claramente, admito que existe una enorme diferencia entre una definición estipulativa y una que no lo es. Pero en tal caso estamos legitimando y produciendo un mundo de incomunicados.

IX.2. *Una crítica del convencionalismo*

El problema es, en esencia, cuál es la prueba que tenemos que hacer para aceptar una definición. El cómo apareció la primera expresión con significado —esto es, cómo se produjo la asociación entre determinado significado y cierto sonido articulado— es algo que no está nada claro y además es irrelevante. Aun asumiendo que el lenguaje tuvo su origen en la emisión arbitraria y fortuita de vocalizaciones y que, consiguientemente, la convención fue la base de la lengua para el *Homo Neanderthalensis,* ¿puede inferirse de ello que más de un millón de años después (por lo menos) la convención sigue siendo la *sola* base de la lengua? Ciertamente, no. Si llegamos a atribuir importancia a la arbitrariedad en las estipulaciones debe ser por otras razones, razones que me propongo cuestionar mediante el examen de las cuatro preguntas siguientes:

1. ¿Son las definiciones reglas de juego de la lengua?
2. ¿Es adecuado el criterio útil-confuso?
2. ¿Son las definiciones como axiomas?
4. ¿Tiene alternativa el convencionalismo?

Respecto a la primera cuestión, opino que los convencionalistas son incoherentes; en cuanto a la segunda, que el criterio de utilidad entendido como una forma práctica de resolver problemas de conocimiento es totalmente inadecuado; por lo que se refiere a la tercera, que está basada en una analogía incorrecta; y respecto a la cuarta, que estamos atrapados por un falso dilema.

Primero, la *incongruencia.* Una de las razones que confiere importancia a la idea, que de otra forma sería banal, de que el lenguaje es «convencional» es la analogía entre la lengua y los juegos. El

[11] *Ibid.,* p. 65.

descubrimiento consiste pues en que las definiciones son reglas de equivalencia lingüística, que son como las «reglas de un juego». Aceptaré, a los meros efectos dialécticos, que esa afirmación es correcta [12]. Pero, si lo es, los teóricos del juego de la lengua se contradicen, ya que carece de sentido hablar de reglas y sostener después que es perfectamente legítimo romperlas. Si afirmamos que cada uno tiene derecho a establecer las estipulaciones que quiera, no hay reglas; y si hay reglas, no podemos sostener la legitimidad de su infracción. El derecho de un jugador que desea cambiar las reglas no es el derecho de malograr el juego tal cual es, sino el de retirarse del juego y (si puede encontrar otro grupo de jugadores) inventar uno nuevo. Nótese, empero, que las reglas del nuevo juego serán tan intransgredibles como las del juego anterior. Supongamos que el juego es el ajedrez y que un jugador encuentra que su oponente mueve el rey como si fuera la reina. De acuerdo con los filósofos que nos remiten al modelo del juego, es totalmente correcto que este último jugador mueva las fichas de esa forma, siempre que lo avise y que juegue según lo ha advertido. Pero el otro jugador, en cambio, pensará que su adversario no sabe jugar al ajedrez y que por lo tanto no debe permitírsele jugar. A mi juicio, este jugador tiene razón y el filósofo está equivocado. El que mueve el rey como si de la reina se tratase no está creando un juego nuevo sino destruyendo el juego del ajedrez. Así pues, tengo que decir en primer lugar que si las definiciones se consideran como *reglas* de un juego, debemos exigir que esas reglas se respeten. Alentar la violación de las mismas es una incongruencia flagrante.

En segundo lugar, la *falta de adecuación*. Cuando decimos que adoptamos una definición porque la consideramos útil, ¿qué queremos decir? Supongo que la mayoría de los estudiosos respondería: útil para la ciencia, útil para el progreso del conocimiento. Pero, en ese caso, está claro que estamos hablando de *utilidad cognoscitiva*. Y una vez admitido esto, me pregunto qué diferencia existe entre criterios verdaderos-falsos y criterios útiles e inútiles. Ciertamente existe una diferencia, la que hay entre una teoría realista y una teoría nominalista del conocimiento, entre la «teoría de la correspondencia» de la verdad y la «teoría de la coherencia» de la verdad [13]. Este es,

[12] Aunque puede argüirse convincentemente que no lo es. Véase Michael Scriven, «Definiciones, explicaciones y teorías», en *Minnesota Studies in Philosophy of Science* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958), 2: pp. 139-150.

[13] Para una discusión completa véase, por ejemplo, Arthur Pap, *Elements of Analytic Philosophy* (Nuew York: Macmillan, 1949), cap. 14: «Teorías de la Verdad».

sin duda, un gran debate —pero difícilmente para él no filósofo. Para el práctico, el problema se reduce a que *pueda garantizarse lo que se afirma,* y la duda sobre si la verdad es la correspondencia entre el pensamiento y el objeto, una *adequatio intellectus et rei* (como en la fórmula tomista), o sólo la verdad de las afirmaciones realizadas (como pretenden los nominalistas) tiene escaso influjo sobre su proceder real. Ciertamente, los estudiosos que creen en la teoría de la correspondencia de la verdad están más seguros de sí mismos, mientras que los que adoptan una visión relativista o nominalista de la verdad pueden incluso evitar del todo la palabra. No obstante, aun ellos poseen en su mente un valor verdad. Pues, si nos negamos a reconocer que «útil» es simplemente una manera cauta de tratar con la verdad el criterio de la utilidad simplemente no sirve. Si queremos solucionar un problema cognoscitivo, tenemos que confiar en un criterio cognoscitivo. Si lo denominamos verdad o utilidad el último término es sólo una atenuación del primero. Defender la utilidad *per se* es camuflar en la discusión una prueba que es totalmente inadecuada. A menos que «útil» signifique «utilidad cognoscitiva» no puede servirnos de ayuda para determinar que cierta definición es útil y otra no lo es.

En tercer lugar, la *falsa analogía.* En otra de sus versiones, el convencionalismo asimila las definiciones a los axiomas. Si esto fuese correcto, las definiciones serían puntos de partida arbitrarios como los axiomas. Pero antes de preguntarnos si las definiciones son como los axiomas, interesa saber si las definiciones son el punto de partida de una investigación. ¿Cuál es el lugar de las definiciones? El hecho de que se encuentren con frecuencia al comienzo del discurso no prueba que constituyan su comienzo lógico. Situarlas ahí puede deberse a un propósito didáctico. Otra razón para colocarlas al principio es que representen la conclusión de un proceso de análisis e investigación que otros han llevado a cabo. A la inversa, un nuevo análisis puede conducir a una definición cuyo lugar lógico sea el final. Así pues, las definiciones son como los axiomas en teoría axiomática; pero no lo son (como los axiomas) en teoría no axiomática. Y el que una teoría pueda ser axiomática difícilmente es una cuestión de gusto personal; mas bien depende de si disponemos de un lenguaje «formalizado» o de si tenemos que conformarnos con un lenguaje familiar. La geometría ha sido desde hace tiempo el modelo, si no el sueño, de una teoría rigurosa, parecida al cálculo, en la que partimos de un conjunto de definiciones —axiomas y postulados— que no son verdaderas ni falsas porque constituye un comienzo arbitrario desde el que deducimos lo demás. Sin embargo, el modelo de la geometría no parece susceptible de aplicación para lo que se pre-

tende de una teoría en el ámbito de los asuntos humanos [14]. Por muy distinta que pueda ser la forma de concebir la «teoría», ninguna teoría de la democracia ha sido, ni es, semejante al cálculo. Ciertamente, todas las definiciones que aparecen en este texto no son *como* los axiomas: no son premisas; poseen sólo un poder deductivo limitado y no se consideran «arbitrarias». En el lenguaje familiar, decir que una definición es arbitraria es decir que una definición es innecesaria y carente de justificación.

En cuarto lugar, el *falso dilema*. El argumento definitivo del «estipulativista» parece ser que el convencionalismo no tiene alternativa. Las palabras sólo pueden tener significados convencionales y, por lo tanto, las definiciones tienen que ser arbitrarias, ya que no puede ser de otra manera: o se adopta la postura convencionalista o hay que recurrir a la ilusión falsa de las «esencias reales» y de los «criterios absolutos» [15]. No es así, y es sorprendente ver cómo los lógicos capaces de nuestro tiempo se convierten en víctimas de un dualismo griego trasnochado. Los griegos distinguían entre la naturaleza (*physis*) y la convención; pero está claro que se trata de un par de contrarios, no de contradictorios: entre la naturaleza y la convención *tertium datur* (no es aplicable la ley del medio excluido) [16]. Todo aquello que ha sido hecho por el hombre no es «naturaleza»; pero, ¿puede alterarse (rehacerse, deshacerse) a voluntad? Convención significa originariamente «con venir» (del latín *convenire*) y, por extensión, su significado es «acordar». De modo que, ¿podríamos llegar al acuerdo de rehacer «estipulativamente» un sistema lingüístico completo? Aun en el supuesto de que fuese posible, no tendría sentido.

El «estipulativista» se equivoca porque parte de un juicio erróneo y ofrece una información incorrecta del proceso continuo de conocimiento. Si consideramos el proceder normal y real del conocimiento científico, difícilmente podrá decirse que las denominadas convenciones lingüísticas dimanen del afán de originalidad y del deseo de novedad a cualquier precio; más bien derivan del imperativo de reducir las ambigüedades y de agudizar el poder analítico de los conceptos. En todo caso, las convenciones lingüísticas son el resultado de un largo proceso reflexivo y resuelto de elección entre los significados conocidos y aceptados de una palabra *plus* un elemento ocasional de innovación basada en argumentos, esto es, no arbitraria. De ahí que, en la medida en que el origen de las definiciones pueda

[14] Véase la discusión sobre la «teoría», cap. I, sección 5, de esta obra.

[15] Véase la obra de Weldon *The Vocabulary of Politics*, cap. 2, secciones 2 y 3.

[16] Sobre contrarios y contradictorios, véase cap. VII, sección 1, de esta obra.

buscarse en las estipulaciones, dichas estipulaciones no son arbitrarias. Si lo son, o cuando lo son, se descartan. La arbitrariedad está tan lejos de ser el rasgo típico del proceso definitorio que constituye, de hecho, el criterio que sirve para decidir si una definición es errónea o es inútil.

Durante todo el proceso de construcción y desarrollo del lenguaje, su característica central es su interconexión. El lenguaje es, en efecto, un sistema inmenso y realmente un sistema muy sistémico. Las palabras (y los conceptos que evocan) no son entidades aisladas; pertenecen a campos semánticos compuestos de conjuntos de términos próximos y asociados que son tales —esto es, *permanecen juntos*— porque la redefinición (el cambio de significado) de uno de ellos implica la redefinición de algunos, o de todos, los términos asociados.

A modo de ilustración, tomemos el término «poder». La serie de términos asociados comprende, por lo menos, los de influencia, autoridad, coacción, fuerza y sanción. Según la definición que se dé de poder el significado de los términos próximos cambia también. En concreto, si re-definimos el «poder» (si le damos un nuevo significado), hay que re-definir todos los demás términos a fin de asegurarnos de que: *a*) no se pierda el «campo semántico», y *b*) el reajuste del campo semántico se traduzca en un beneficio analítico (en una reducción, y no en un aumento de la ambigüedad y de la vaguedad). Otro buen ejemplo, que ya hemos discutido extensamente, es el campo semántico cubierto por los términos clase política, clase dirigente, élite, élite del poder, dominación, liderazgo y similares. Dado que estos términos constituyen un sistema en el que —como el propio concepto de sistema implica— cada unidad lingüística está relacionada con todas las demás, no servirá (aunque suele hacerse) convenir «Yo deseo que "élite" quiera decir...» a menos que nos comprometamos igualmente a modificar apropiadamente todo el campo semántico. Y la razón para aceptar o rechazar un significado nuevo (convenido) de «élite» es precisamente si el *campo* semántico —no el término o el concepto aislados— resulta o no más delimitado y clarificado.

¿Acaso lo expuesto equivale a una resurrección de las esencias metafísicas o de los criterios absolutos? Ciertamente no. Sólo equivale a establecer que pensamos mediante palabras, que las palabras son nuestras lentes mentales y que su *proyección semántica* representa una forma de concebir y percibir cosas (objetos, procesos). En suma, *las palabras moldean el pensamiento.* Por lo tanto, el proceso de selección de un vocablo determinado no tiene nada en común con la arbitrariedad. Por el contrario, dicho proceso puede ser útil desde el punto de vista del conocimiento si, y solamente si, supera *la prueba*

del campo semántico, cuya formulación puede ser la siguiente: siempre que la definición dada a un término altere el campo semántico al que pertenece el término hay que demostrar que: *a*) no se arroja por la borda «campo semántico» alguno, y *b*) que no aumenta la *ambigüedad* general *del campo* (la confusión, la falta de límites, el desorden) [17].

Tres aspectos merecen recapitulación. Primero, no tratamos del origen del lenguaje, sino de *sistemas de lenguaje* existentes, muy elaborados y estructurados. Segundo, la arbitrariedad en definir simplemente destruye la intersubjetividad de la lengua, transformando así un instrumento de comunicación (que también incorpora el conocimiento existente) en un mero instrumento de comunicación errónea. Tercero, el dilema «o convencionalismo o metafísica» es frágil y engañoso. El lenguaje evoluciona y se depura «provechosamente» por necesidades heurísticas con grandes dosis de disciplina intelectual y no mediante la indisciplina arbitraria.

IX.3. *Las palabras, portadoras de experiencia*

Podemos ahora centrarnos en nuestra preocupación específica. Se trata de demostrar cuán frívolo es responder a la pregunta ¿qué es la democracia?, diciendo que es lo que una mayoría conviene en denominar democracia, o a título individual, haciendo una propuesta propia que es legítima *ex definitione* porque constituye una estipulación. Definitivamente no. La pregunta ¿qué es la democracia? no puede referirse al término de manera aislada, sino que debe hacerlo, aunque sea implícitamente, a su campo semántico, es decir, al conjunto de conceptos que complementan o significan la realización de la «democracia». Por otra parte, conviene dejar sentado que, de momento, mi análisis se circunscribe estrictamente al vocabulario de la política. Mi objetivo no es la dinámica del lenguaje *en general* —una polémica que debe reservarse a los propios lingüistas—, sino uno de los aspectos de su evolución y, más concretamente, la conformación de los términos clave de la política.

La sola razón que mejor explica por qué la corriente principal de la teoría de la democracia acepta, en ocasiones, «convenciones»

[17] Respecto a la noción del campo semántico y aspectos conexos, véase más detenidamente el capítulo que le dedico en *Social Science Concepts,* especialmente las páginas 15-22 y 51-54. El significado fuerte de «semántica», que comparto, fue desarrollado por Sapir y Whorf. Véase especialmente Edward Sapir, *Language* (New York: Harcourt, Brace, 1921); y B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1956).

lingüísticas establecidas (no caprichosas), es que todos los términos que pasan a formar parte esencial de la(s) definición(es) de democracia *han sido moldeados por la experiencia* y reflejan cuanto hemos aprendido de la experiencia histórica. Teóricamente hay muchas democracias posibles, es decir, concebibles lógicamente; pero no hay muchas *posibles históricamente*. Si el significado actual de democracia proviene de su significado griego y tiene poca semejanza con un pueblo que se autogobierna, la transformación refleja los fracasos históricamente reiterados de tal autogobierno. De forma análoga, términos tales como libertad, opresión, coacción, legitimidad y otros adquieren con el paso del tiempo una *solidez de significado* que dimana de su sustancia y contenido históricos.

Según la máxima de Cicerón, la historia es la maestra de la vida, *historia magistra vitae*. Pues bien, dicho proverbio puede extenderse hasta convertirse en este otro: *historia magistra definitionis,* la historia también gobierna las definiciones. Como dijo acertadamente Burdeau, el hombre es historia asimilada, historia incorporada en su ser [18]. Esto es debido, sin embargo, a la lengua, porque la lengua es, entre otras cosas, un almacén de aprendizaje y prueba del pasado. En este sentido, John Stuart Mill afirmó: «La lengua es el depósito del volumen de experiencia acumulada a la que las épocas pasadas han contribuido con su aportación.» Así, pues, para Mill, la lengua es un «mantenedor de vida», un «conservador» de prácticas anteriores [19] —y realmente lo es. En consecuencia, los *fraudes lingüísticos* existen y son fácilmente identificables: hay gente que voluntaria o inconscientemente rechaza el hecho de que las palabras contienen experiencia, son *portadoras de experiencia.*

Volviendo a la democracia, mi razonamiento puede resumirse del siguiente modo: el significado central del término no es convencional ni arbitrario, ya que se encuentra enraizado en la historia y deriva de la historia. Más concretamente, palabras como democracia son expresiones abreviadas que pretenden transmitir ideas sobre cuál debe ser nuestra conducta como *gente experimentada* en materias respecto a las cuales cada generación carece en principio de experiencia. Si esto es así, si el término democracia es un portador de experiencia histórica cuyo significado se ha estabilizado a través de un proceso de prueba y error, la demanda de la libertad de definir es difícilmente deslindable del derecho a ser ignorante y, asimismo, cabe deducir que la teoría estipulativa de la lengua no capta la propiedad básica

[18] Véase G. Burdeau, *Méthode de la Science Politique* (Paris: Dalloz, 1959), pp. 121-23.

[19] *System of Logic,* lib. IV, cap. IV, 6 (pp. 448 y 455, en la edición de 1898).

del lenguaje. Aun asumiendo (sin admitirlo) que en los orígenes de la lengua nos encontremos convenciones, nosotros mismos no somos principiantes, no partimos de una *tabula rasa*. No somos «nobles salvajes» tratando de averiguar cómo construir una casa, sino vecinos que habitan su trigésimo piso, es decir, con unos treinta siglos de historia a nuestras espaldas. ¿Cómo es posible, entonces, que estemos legitimados para definir y volver a definir la «democracia» a nuestro antojo? El interrogante ¿cómo podemos gobernarnos sin ser oprimidos? fue formulado ya al inicio de la civilización occidental. Hoy, normalmente, contestamos que mediante la democracia (la democracia liberal). Pero al responder así, estamos recordando estructuras y pautas de comportamiento conformados a lo largo de milenios de prueba y error y, si no lo estamos haciendo, estamos preparando el terreno para el fracaso.

Desde luego, podemos no estar satisfechos con el conocimiento heredado. Pero ésta no es una razón para recomendar su supresión o para ignorarlo. Nos demos o no cuenta de ello, nuestras ideas son «nuestras» en una parte infinitesimal. Puede tratarse, sin embargo, de ideas simples que no pueden llevarse a la práctica y estúpidas. Y la historia resulta ser el único laboratorio experimental a gran escala de que disponemos. Es la historia, por lo tanto, la que somete a prueba nuestras ideas —una prueba reflejada en la historia de los conceptos. Nos conviene recordar, en consecuencia, que cada concepto tiene su historia y que, en esa historia, las vicisitudes de la terminología están relacionadas con el destino de las sociedades y de sus organizaciones políticas.

Confío en que no se interpreten mis palabras en el sentido de implicar que el teórico o el científico de la política tengan que considerar la historia del mismo modo que el historiador. Lo que estoy sugiriendo no es enfocar la historia como un registro de experiencias «únicas» que nunca se repiten (como los historiadores se sienten inclinados a hacer), sino como experiencias consideradas en sus caracteres similares y, por tanto, en sus rasgos reiterados. Sabemos que cada fruto es único, que cada individuo es distinto y que aunque cada día nos bañemos en el mismo río, el agua no es nunca la misma. A pesar de estas advertencias, el botánico tiene la clase «pera», hablamos de los seres humanos en general y el agua es siempre, en sus componentes químicos, agua. De forma análoga, y *mutatis mutandis,* la historia se repite lo bastante como para permitirnos, si sabemos cómo, aprender cantidad de cosas del pasado. Quizás es cierto que aprendemos por experiencia que los seres humanos nunca aprenden de la experiencia. Pero no tenemos opción. En los capítulos siguientes, mi preocupación se centra, por lo tanto, en la realización histórica de

la democracia, partiendo de la base de que el concepto (y su campo semántico) adquiere plena significación y llega a definirse durante el proceso de incorporación y de reflejo de dicha realización. Sabemos que estamos mirando al futuro y que, en última instancia, lo que nos interesa es lo que la democracia puede y debe ser, más que lo que fue. No obstante, el pasado no es sólo pasado; y nosotros trataremos de su presente.

Pero antes de continuar el análisis debo examinar la relación entre el intento de «definir» la democracia y la «demostración» de la democracia y/o la «preferencia» de la democracia.

IX.4. *La búsqueda de prueba*

Definir no es lo mismo que demostrar. Puede alcanzarse un entendimiento perfecto de la democracia y, sin embargo, no quedar convencido por la democracia. Sobre esta base, el discurso se desplaza hacia el problema de la justificación y, esencialmente, de la prueba [20]. Realmente, la preocupación central de la filosofía política y de muchos teóricos de la política ha sido, durante mucho tiempo, la búsqueda de la demostración de que un sistema político concreto es «verdadero» o «bueno» (justo). Una búsqueda cuya formulación clásica es: ¿están fundamentados los sistemas políticos?

Si se toma literalmente la pregunta, la mayoría de los filósofos actuales respondería: no, no existen fundamentos que descubrir. En términos de Weldon: «no hay nada tras las instituciones políticas o más allá de las mismas que dichas instituciones expresen, copien o realicen» [21]. Esta refutación se dirige contra una interpretación platónica de los «fundamentos», a saber, la presunción de que existe un mundo superior de prototipos ideales que los hombres tratan de copiar en su mundo. Pero la busca de fundamentos no tiene por qué asociarse con la metafísica de Platón; puede, por ejemplo, deberse a exigencias morales y, buscar, por lo tanto, fundamentos morales [22]. En cualquier caso, el problema es si es posible aportar razones

[20] La justificación es una exigencia menor que la demostración. Sin embargo, cualquier justificación sin algún tipo de prueba no tiene mucho de justificación.

[21] *The Vocabulary of Politics*, p. 36.

[22] Véase, por ejemplo, S. I. Benn y R. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State* (London: Allen L. Unwin, 1959). En su opinión, todos los argumentos políticos pueden subsumirse bajo un único epígrafe ético cuyo criterio constante es la «imparcialidad». Como se verá, yo no sigo esa línea interpretativa.

adecuadas o convincentes que demuestren que nuestros argumentos en favor de la democracia (por ejemplo) son correctos o verdaderos, en tanto que los argumentos en favor de la autocracia son incorrectos o falsos. Antes, empero, de contestar hay que advertir en primer lugar que debemos evitar dar una respuesta negativa invocando una razón que no es válida, esto es, que no es posible convencer a los hombres mediante el razonamiento. Esto es irrelevante, pues no nos preocupa aquí la efectividad de la razón. Una segunda advertencia es que las cuestiones de prueba y las cuestiones de preferencia se mezclan con mucha facilidad en la literatura existente sobre el problema. Y dado que yo me propongo abordarlas por separado, mi primera pregunta es: ¿es la democracia *verdadera*? Una vez que haya contestado a esta pregunta, plantearé la siguiente: ¿es *preferible* la democracia?

Existen al menos dos significados radicalmente distintos de la «verdad», el empírico y el racional. Comencemos preguntando si, y en qué sentido, puede afirmarse que la democracia es empíricamente verdadera. En el sentido empírico, verdad significa *verdad fáctica*; tiene que ver con la existencia o la no existencia de los hechos contenidos en un aserto. Así pues, la verdad empírica se basa en la observación o, más concretamente, en la aceptación controlada de los hechos observados como hechos reales. En este sentido, podemos seguramente realizar aseveraciones sobre la democracia, como por ejemplo: en los sistemas democráticos hay elecciones libres periódicas; no existen los juicios secretos; y así sucesivamente. Por extensión, una teoría de la democracia es verdadera empíricamente cuando depende del razonamiento inductivo y en la medida en que todos sus asertos fácticos se verifican o resisten la prueba de la falsedad. En un sentido más pleno e interesante, una teoría de la democracia es empíricamente verdadera cuando *tiene éxito en su aplicación,* es decir, cuando su funcionamiento en la práctica corresponde a las expectativas o predicamentos de la teoría. En último término, la democracia que puede llevarse a la práctica con éxito y que funciona como un sistema político de manera continua. Pueden existir muchas democracias verdaderas en el sentido empírico siempre que superen la prueba del funcionamiento y del éxito en el mundo real. Por el contrario, son empíricamente falsas todas las democracias cuya práctica pervierte sus ideales profesados y cuyos logros son muy diferentes de sus propósitos declarados.

En este punto conviene preguntarse: ¿qué demuestra el proceso descrito? Por ejemplo, ¿demuestra de alguna forma que en la democracia prevalece una «verdad» que no puede prevalecer en las no

democracias, esto es, las autocracias? [23] No lo creo. Cuando decimos que una democracia verdadera es aquella que funciona, estamos tan sólo estableciendo qué definiciones (teorías) de la democracia deberían adoptarse realmente entre todas las propuestas y que son argumentalmente plausibles. Conseguir establecer esas definiciones no es poco. No obstante, cabe buscar la «autocracia verdadera» exactamente de la misma forma. En este caso, la conclusión sería que, de todos los sistemas autocráticos posibles, la verdadera autocracia es la que consigue sus fines de manera más efectiva. Así que, cuando digo que una verdadera democracia es la que funciona, no he demostrado nada respecto de la autocracia.

¿Tenemos mejores posibilidades —sobre fundamentos probatorios— si consideramos la *verdad racional,* es decir, la verdad resultante del principio de la no contradicción? En el sentido lógico o estrictamente racional, una serie de proposiciones es cierta cuando es coherentemente lógica; correlativamente, una teoría es verdadera en tanto en cuanto sus enunciados aparecen uno tras otro sin solución de continuidad desde la premisa a la consecuencia. De forma que una democracia «verdadera racionalmente» es una democracia *more geometrico demonstrata,* una democracia sin contradicciones. Este enfoque es característico, como vimos, de la democracia de tipo francés [24]. También puede decirse que la izquierda democrática actual trata de «racionalizar la democracia». Pero, ¿cuál es el valor probatorio de una democracia bien racionalizada o racionalmente verdadera? Respecto de nuestro problema, ¿es más ventajosa nuestra posición partiendo de bases empíricas? Sospecho que es peor. Esta operación, una vez más, no demuestra que en las democracias exista una verdad que en las no democracias no existe. De la misma manera que yo puedo formular la hipótesis de una democracia perfectamente razonada, no contradictoria, mi adversario puede esbozar con más facilidad una autocracia racional que satisfaga las mismas exigencias. Por otro lado, una democracia verdadera, lógica o racionalmente, no es en modo alguno una democracia verdadera realmente existente. Como hemos visto, las democracias alimentadas por la *raison* francesa han resultado ser, empíricamente, democracias que no funcionan o menos democracias.

No tiene mayor interés proseguir con el problema de la verdad. Aunque podemos hablar legítimamente, en sentidos específicos, de sistemas políticos verdaderos o falsos, esta clave no contribuye a

[23] En el cap. VII, especialmente sección 5, propongo la autocracia como la mejor antítesis de la democracia.

[24] Véase el cap. III, sección 6.

demostrar o garantizar la «fundamentación» o falta de fundamentación de un sistema político determinado. ¿Se infiere de ello que los sistemas políticos carecen de fundamentos? Es obvio que la respuesta depende de cómo definamos la «fundamentación». Yo no suscribiría el significado platónico. En cuanto hacedores de la historia no podemos copiar nada; tenemos que inventar. El cuerpo político no nos es dado; se construye. Pero la construcción supone cimientos. Y los cimientos de nuestras invenciones políticas consisten, cabe argüir, en sus *principios activos,* esto es, en las reglas básicas que rigen su funcionamiento y solucionan sus conflictos.

Hasta el presente se ha aludido al principio de la mayoría en diversos lugares como principio activo de la democracia. Pero, dado que ahora nos estamos refiriendo a los fundamentos, el principio de mayoría no es a este respecto *el* principio fundador. Inicialmente, el principio de la mayoría deriva de la máxima: el pueblo siempre tiene razón. Ciertamente es posible formular esa máxima de forma menos provocativa; por ejemplo, diciendo que «el pueblo tiene derecho a cometer sus propias equivocaciones». Aun así, el criterio que hemos convenido en aceptar para solventar las controversias en una sociedad democrática es que la razón de los muchos es siempre, por definición, la *razón correcta.*

Evidentemente, ésta no es una regla verdadera, empírica o racionalmente. Si tratamos de verificarla de forma empírica, la observación mostrará que la voz del pueblo frecuentemente no lleva razón. Y en cuanto a que la regla en cuestión sea racionalmente demostrable cedo gustosamente a otro la tarea de probarlo [25]. Personalmente, apuntaré que la proposición «el pueblo siempre tiene razón» es simplemente la norma que fundamenta el juego bajo el que aceptamos vivir porque expresa el *pactum societatis* que hace posible la democracia. Paralelamente, el principio último de la autocracia es: *el gobernante siempre tiene razón.* Y no hace falta decir que esta regla es también empíricamente falsa y, una vez más, racionalmente indefendible. Simplemente expresa la desesperación hobbesiana, la idea de

[25] El hecho es que a lo largo de la tradición racionalista raramente nos encontramos teorías de la democracia. El ideal racionalista, de Platón en adelante, ha sido la sofocracia o «noocracia», la aristocracia del conocimiento y no la democracia, irracional, irrazonable y veleidosa. Según el enfoque platónico, no es el filósofo (el que ama el conocimiento, *sophía*), sino el *philódoxos* (el que sigue las opiniones, *doxai*) quien puede ser *demóphilos,* es decir, partidario de la democracia. Hablando en general, la «razón» se somete a la Verdad, no a la voluntad, al Conocimiento y no a la opinión, y su ideal es un *ordo ordinatus* definitivo y coherente más que un *ordo ordinans,* inestable y siempre cambiante.

que un *pactum subjectionis,* el aceptar la sumisión, es mejor que una guerra de todos contra todos.

Se objetará seguramente que los fundamentos de los sistemas políticos y sociales consisten en los valores que encarnan y profesan, no en las normas procedimentales a las que se someten; con lo cual estoy de acuerdo. Pero si de esto se trata, nos vamos a ver envueltos en una situación difícil. Los valores, y especialmente los valores últimos, se encuentran —al menos así se cree— más allá del alcance de cualquier tipo de prueba. Aunque no tenemos por qué adherirnos a una teoría emocional de los valores, esto es, a la teoría de que los juicios de valor expresan solamente emociones, sólo sentimientos [26], sin embargo, hay buenas dosis de verdad en la observación según la cual en los valores se cree, no se demuestran; los valores se desean, no se expresan; los valores se aman, no se justifican. El denominado «cognocitivismo» valorativo sostiene que los enunciados valorativos tienen un contenido de verdad, pero ésa es una opinión muy discutible [27]. La opinión predominante es la no «cognoscitiva». Como observa Oppenheim en su análisis, «no puede existir un fundamento objetivo para nuestras convicciones morales y políticas más profundas» [28].

[26] En su forma extrema ésta es la opinión expuesta por A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* 2.ª ed. (London: Gollancz, 1946), especialmente cap. 6.

[27] Ciertamente, los asertos valorativos pueden ser empíricamente verdaderos cuando traducen las creencias valorativas reales de la gente que los prefiere. De igual modo, las expresiones valorativas pueden ser, entre sí, congruentes o contradictorias. El problema sigue siendo proporcionar fundamentos verdaderos a valores como «principios de preferencia».

[28] F. E. Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy* (New York: Random House, 1968), p. 184. Aunque Oppenheim opta por el «no cognoscitivismo de los valores» de forma más decidida de lo que yo lo haría, su interrogante «¿es posible demostrar que ciertos principios básicos de ética política son objetivamente verdaderos o falsos?» (p. VIII) se discute extensamente. Sobre el énfasis (dentro del propio positivismo lógico) del papel de la razón en axiología véase E. Maynard Adams «Teoría de la verificabilidad empírica del significado fáctico y verdad axiológica, en *The Language of Value,* ed. R. Lepley (New York: Columbia University Press, 1957), pp. 99 y sigs. En general, una obra útil es *Readings in Ethical Theory,* ed. W. Sellars y J. Hospers (New York: Appleton-Century-Crofts, 1952). Con referencia específica a nuestro tema, véase el resumen global de A. Kach, «El *status* de los valores y la teoría política democrática», *Ethics,* abril 1958, pp. 116-185. Que el «subjetivismo» moral no es la única postura viable es el argumento principal de la obra de J. S. Fishkin, *Beyond Subjetive Morality: Ethical Reasoning and Political Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1984). Un ataque importante, en la actualidad, al subjetivismo ético aparece en el libro de R. M. Unger, *Knowledge and Politics* (New York: Free Press, 1975). La suposición, poco convincente, de Unger de que los valores objetivos compartidos que emanan de la misma naturaleza humana se proyectan como «dominación», se ve refutada por una sociedad de «grupos órgánicos».

Así las cosas, parece que estamos en un callejón sin salida. No es posible cimentar, probar o demostrar la democracia (como ocurre con su antítesis) sobre bases empíricas ni racionales, ni sosteniendo que los valores democráticos son objetivamente superiores, por su valía intrínseca, al resto de los valores. ¿Hay pues que concluir que nuestra búsqueda de evidencia ha fracasado? No del todo. Hasta ahora hemos limitado la idea de «demostración» a algo que tiene que ser justificado o asegurado respecto de comunidades políticas consideradas una a una, *en sí mismas*. Nuestra búsqueda de prueba nos desconcierta cuando se centra en un sistema político *per se*, considerado aisladamente. Pero, ¿por qué no *comparar* una comunidad política con otra? Las comparaciones ciertamente no proporcionan una prueba absoluta, sino sólo relativa (es decir, comparativa). Incluso puedo admitir que las comparaciones no suministran realmente prueba alguna, sino que sólo justifican y sirven de sustento a las preferencias. No tengo inconveniente en realizar esta última concesión porque también encuentro en ella una clarificación que puede sernos útil. Supongamos que lo que está en juego no es la prueba sino la *preferencia*. Por consiguiente, la cuestión pasa a ser: ¿puede justificarse el hecho de preferir una comunidad política en lugar de otra? En sí misma, la democracia puede ser una forma política que no satisfaga a la mente racional, o una comunidad política de la que no puede afirmarse la primacía objetiva y absoluta de sus valores. Bueno, ¿y qué? El problema de la justificación y de la explicación de los sistemas políticos surge, después de todo, porque tenemos que escoger entre alternativas. Lo que realmente debemos saber es ¿por qué elegimos esto en lugar de aquello? Y ésta es una pregunta de carácter comparativo.

IX.5. *Una evaluación comparativa*

Supongamos que debo justificar el aserto de que la democracia es preferible a la autocracia o mejor que ella. Pero quizá haya que preguntarse primero si es posible presentar el caso sin connotar valores, es decir, si las preferencias no introducen inevitable e inmediatamente problemas valorativos.

Como ya se ha apuntado, la democracia establece un *pactum societatis*, esto es, una coexistencia entre los ciudadanos (iguales como ciudadanos), mientras que la autocracia se resuelve en un *pactum subiectionis*, en la creación de súbditos, en un orden basado en la sujeción. Esta consideración pone inmediatamente de manifiesto que en los dos casos el *factor de riesgo* implícito es muy distinto. Lo

cual se percibe claramente si retornamos a la premisa original de que «el pueblo siempre tiene razón». Si bien este axioma es empíricamente falso y racionalmente indefendible, difícilmente puede representar una amenaza porque sabemos que de hecho «el pueblo» significa un largo proceso de reajustes y frenos innumerables —al menos en las democracias liberales. En realidad, el pueblo se resuelve en un proceso de adopción de decisiones multi-interpretado, multi-escalonado y multifiltrado.

No cabe decir lo mismo de la premisa base «el gobernante siempre tiene razón». El gobernante es una persona concreta; y bajo la presunción de que siempre tiene razón, no está, por definición, controlado. En la autocracia, por tanto, los destinatarios del poder están expuestos a un arrogante y estremecedor *sic voto, sic iubeo* (así lo deseo, así lo mando). El hecho de que el gobernante absoluto sea un hombre solo y de que el día sea muy corto no es una idea tranquilizadora. Un solo hombre en sólo doce horas al día consiguió —en demasiadas ocasiones— exterminar millones de seres humanos. Hoy este «hombre solo» puede en cuestión de segundos apretar el botón que acabe con toda la vida humana. Para decirlo de una forma moderada, la autocracia equivale a un *riesgo ciego,* y un riesgo cierto de magnitud inconmensurable. Mientras que la democracia (la democracia liberal) está bien surtida de mecanismos de seguridad, la autocracia carece específica y evidentemente de válvulas de seguridad.

El gobernante democrático dice: «yo soy su líder y, por tanto, tengo que seguirles» [29]. El autócrata afirma, o tendría que afirmar, «me he convertido en vuestro líder y, por tanto, debéis obedecerme». Ciertamente, la fórmula democrática tiene inconvenientes. Sin embargo, no sólo expresa la nobleza de la empresa, sino que augura un futuro de paz. Por el contrario, la fórmula autocrática es todo lo amenazadora que puede ser: se nos dice pura y simplemente que nos sometamos a un *quia nominor leo,* al hecho de que los leones existen *. Así es, pero, si podemos enjaularlos, ¿por qué permitir que anden sueltos? Nadie desea que le coma un león. La primera cuestión, por consiguiente, es que el hecho de que la democracia sea preferible puede justificarse partiendo exclusivamente del factor riesgo y, por tanto, sin tener que recurrir a los valores y a la polémica

[29] El origen de la frase está en discusión. Hasta donde llega mi conocimiento, el primero en pronunciarla fue el político radical francés Ledru-Rollin, el padre del sufragio universal en Francia.

* A tenor con el *Diccionario de expresiones y frases latinas* de Víctor-José Herrero Llorente, la frase *quia nominor leo,* sacada de una fábula de Fedro, se aplica a quien abusa de su fuerza o de su poder, p. 191, Ed. Gredos, Madrid, 1980. *(N. del T.)*

subsiguiente. Hecho éste que importa dejar sentado antes de entrar en el terreno movedizo de las «interpretaciones valorativas». Para empezar, debemos asegurarnos de que seleccionamos unos valores elementales y susceptibles de comparación temporal y espacialmente.

A los efectos de esta exposición, me bastará con los siguientes valores: respeto a la vida humana, seguridad personal y libertad individual. A renglón seguido hay que preguntarse: ¿puede demostrarse racionalmente, esto es, convincentemente, que la vida, la seguridad y la libertad son «cosas buenas», que deben gozar de prioridad sobre las otras? Los relativistas [30] siempre han mantenido que no hay forma alguna de responder a preguntas de ese tipo. Y su opinión prevalece porque normalmente nos piden (a los demás) que demostremos proposiciones del estilo de la «libertad es lo mejor». Pero ¿por qué tendríamos que hacerlo? Es suficiente, a mi juicio, preguntarse si «la libertad es mejor que otra cosa». Es decir, no tenemos que enfrentarnos a proposiciones expresadas de manera absoluta, sino sólo a las proposiciones expresadas de manera comparativa. Además, deberíamos evitar el exigir al gran público que entienda los «valores» en la forma abstracta y sofisticada en que la ética occidental los concibe.

Por tanto, ¿cabe argüir racional y abiertamente que el respeto de la vida humana, la seguridad personal y la libertad individual son: a) valores preferidos por la mayoría, y b) sumamente deseables. La primera cuestión plantea un problema de hecho; la segunda, no. Comencemos, pues, preguntando si es empíricamente cierto que podemos encontrar por todo el mundo seres humanos que comparten algunas actitudes valorativas básicas, elementales, y específicamente las preferencias valorativas que acabamos de mencionar. La mayoría de los observadores responderán en sentido negativo, basándose en que las gentes, según la época y el lugar, poseen sentimientos diferentes respecto de los valores y en que la historia es al mismo tiempo un cementerio de valores y un depósito de valores conflictivos. Pero ¿es válida esta prueba? ¿Afecta a la cuestión? Creo que no.

Las preguntas de tipo comparativo sólo cabe dirigirlas a un universo que se encuentre en posición de poderlas responder. Si preguntamos a alguien si prefiere viajar en coche o a caballo, no podrá responder, o su respuesta carecerá de significado, si ni siquiera ha visto uno y otro. No tiene sentido, y además induce a error, sondear las preferencias de la gente que no ha tenido ni tiene alternativas, es decir, que no tiene con qué comparar. Y es innegable que muchas

[30] Utilizamos aquí la expresión «relativismo valorativo» en sentido amplio y vago por necesidad. Para un análisis extenso de sus diversas formulaciones véase A. Brecht, *Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1959).

personas no pueden preferir alguna cosa a alguna otra porque desconocen esa «otra cosa». Simplemente viven de acuerdo con, y en el marco de, la condición humana (o inhumana) en la que se encuentran. De ahí que para averiguar si los seres humanos comparten en todo el mundo algunas preferencias valorativas fundamentales tengamos que determinar en primer término a qué universo se aplica la pregunta. Si no se cumple esta condición previa, el resultado de nuestra indagación será que el mundo de los valores no es un cosmos, sino un caos. Pero este dato es inválido y engañoso. Añádase que el problema no consiste sólo en reducir nuestro universo a la gente para la que se dan los términos de la comparación; debemos también asegurarnos de no plantearle preguntas que no puede entender. Posiblemente ni uno de cada cuatro habitantes actuales del planeta percibe el mundo de la forma analítica y abstracta que singulariza los «valores» como entidades diferenciables. Una concepción definida de los valores implica una gran capacidad de abstracción y una visión del mundo que distingue entre hechos y valores, algo que muchas culturas no hacen.

Por lo tanto, en lo que respecta al problema empírico —si realmente se prefieren ciertos valores— hay que concluir diciendo que desde luego podemos descartar gran parte de las pruebas en contrario, pero sobre una base que supone que tampoco nosotros contamos con pruebas confirmatorias adecuadas. Si esto es así, debemos abandonar la formulación empírica del problema y dar entrada a la argumentativa, esto es, a la segunda de nuestras preguntas: ¿es posible justificar racionalmente la proposición según la cual la vida, la seguridad y la libertad son valores sumamente preferibles? *Sumamente preferibles,* se preguntará ¿en qué sentido? Bien, al menos en el sentido de que: a) se prefiere que existan, no su ausencia; y b) constituyen bienes que preceden y condicionan cualquier cosa meritoria que busquemos. Hay que admitir que la parte crucial del argumento es la última, es decir, cómo justificar la preferencia como valores *altamente prioritarios* de la vida, la seguridad y de la libertad que los asegura.

Teniendo en cuenta que los «valores» son reconstrucciones abstractas, la mejor forma de proseguir con el argumento argumentativo (por así decirlo) es preguntar cuestiones concretas tales como: ¿hay gente que prefiere la incertidumbre respecto a si todavía estarán vivos mañana (al margen de las muertes naturales) a la seguridad de que sí vivirán, o que prefieren la cárcel a sus casas, el daño físico a la prohibición de la tortura, las expropiaciones a las propiedades y, en general, que se les restrinjan sus opciones por el puro capricho de algún señor todopoderoso? Es posible imaginar que exista gente así. Pero, al margen de las inevitables excepciones, debe tratarse de

personas que ni siquiera captan el sentido de las alternativas mencionadas. Y el hecho de que cualquiera que no haya conocido nunca la libertad y la protección de la ley y haya vivido toda su vida una vida animal no sea capaz de responder a tales interrogantes, no significa desde luego que no deseara esos valores si los conociese. Por tanto, aparte de que muchos seres sumanos no sepan realmente que su destino podría ser diferente de lo que es, no sé cómo encontrar una manera racional de sostener que una persona pueda preferir la muerte, la tortura, la prisión y la expropiación arbitraria de su casa o de lo conseguido con su esfuerzo, a evitar que tales hechos se produzcan.

Cabe replicar que mi argumento no responde totalmente a la cuestión, ya que mantiene una línea de prioridad, pero no contempla otras. La objeción podría ser que si bien es relativamente fácil mostrar la superioridad de la libertad sobre la negación de la libertad, ¿cómo sostener, por ejemplo la prioridad de la libertad sobre la igualdad? De momento no discutiré este asunto, ya que lo abordaré extensamente más tarde. En todo caso, las razones por las que no he incluido la igualdad hasta ahora son dos. En primer término, aquí he definido la libertad en relación con la vida y con la seguridad, es decir, en su manifestación más específica y elemental. Esto es correcto porque la discusión actual demanda que nos limitemos a los «sentimientos valorativos», esto es, a plantearnos los valores en su forma de ser más inmediata y menos articulada. Si tuviera que dar un juicio sobre la relación entre la libertad y la igualdad, tendría que proceder a realizar el tipo de análisis abstracto que no quiero hacer. Además si tuviera que dar entrada a la igualdad en mi argumentación, la pregunta adoptaría la siguiente fórmula: dado un universo en el que todo el mundo ha disfrutado de la libertad y de la igualdad en sus peculiaridades (y con sus características conflictivas) y en el que todos han sufrido la pérdida de las mismas, ¿cuál sería el valor que reconquistaría la mayoría de sus miembros o cuál recuperaría en primer lugar la libertad o la igualdad? Sería bueno contar con esas condiciones para realizar la prueba, pero ¿dónde encontrarlas?

Así, pues, el argumento sigue siendo que si sabemos cómo eludir las preguntas y las pruebas inadecuadas, resulta factible, aunque sea genéricamente, justificar la preferencia de la democracia también sobre bases valorativas. Que los proyectos y paradigmas políticos tengan en última instancia fundamentos axiológicos no significa que tengamos que encerrarnos en una concha de opciones valorativas inefable e indefendible. En concreto ni el no «cognoscitivismo», ni el

[31] Véase el cap. II, sección 2, y especialmente el cap. XII y el cap. XIII, secciones 5-7.

relativismo valorativo nos exige que para defender la democracia tengamos que replegarnos hasta el «argumento escéptico» de Wollheim, a saber, que puesto que

> es imposible para cualquiera descubrir cuál es el curso correcto de acción para la comunidad, o dónde residen los verdaderos intereses de sus habitantes... se infiere que se debería permitir a cada uno en la comunidad hacer lo que quiera siempre que sea socialmente posible. La única sociedad en la que esto puede suceder es aquella en la que todas ejercen algún control sobre el gobierno: por lo tanto, la democracia resulta favorecida [32].

Confío en que podamos hacerlo mejor que todo eso. Recapitulando mi postura desde el principio, he distinguido entre la pregunta «¿es la democracia en sí misma verdadera?» y la pregunta «¿puede justificarse racionalmente la opción por la democracia?». Sobre la base de esta distinción, mi conclusión es que los sistemas políticos plantean un problema de opción; que la opción presupone la comparación entre mejor y peor (no entre bueno y verdadero o entre malo y falso en el sentido absoluto); y que la relatividad de los valores exige precisamente su ponderación relativa (comparativa). De ahí que sea perfectamente posible justificar las preferencias. Es posible argumentar racionalmente las opciones políticas, y las alternativas políticas están sujetas —incluso cuando se relacionan con, o giran en torno a, valores— a la conveniencia justificada. No podemos, estrictamente hablando, «demostrar la democracia», pero sí cabe argüir convincentemente que la democracia es preferible a otra forma de gobierno.

[32] R. Wollheim, «Democracia», *Journal of the History of Ideas,* 19 (1958): 241.

Capítulo X

LA DEMOCRACIA GRIEGA Y LA DEMOCRACIA MODERNA

Es evidente que todas las condiciones de la libertad han cambiado; la misma palabra «libertad» no tiene en los tiempos modernos el mismo significado que tenía en los antiguos... siempre es útil estudiar la antigüedad, pero resulta pueril y peligroso imitarla.

E. LABOULAYE

X.1. *Homonimia, no homología*

El término *demokratía* fue acuñado hace unos dos mil cuatrocientos años [1]. Desde entonces, aunque se vio eclipsado durante un prolongado intervalo, ha formado parte del vocabulario político. Pero con una vida tan larga la «democracia» ha adquirido naturalmente diversos significados, relacionados con contextos históricos e ideales diferentes. Así, con el paso del tiempo han cambiado sus usos connotativos y denotativos. Sería raro que no fuera así. Y, por tanto, resulta sorprendente la escasa atención prestada al hecho de que el concepto actual de democracia se parece poco, si es que existe algún parecido, al que se desarrolló en el siglo v antes de Cristo. Cuando empleamos la misma palabra llegamos a la conclusión errónea de creer que nos estamos refiriendo a la misma cosa o a alguna similar. Sin embargo, en el caso de la «democracia» esto significa pasar por alto más de dos mil años de cambio.

[1] Frecuentemente se considera que Herodoto fue el primero en utilizar «democracia» (véase *History,* libro III, 80-83). Realmente el término no aparece en el texto, sino en sus traducciones. Pero en Herodoto encontramos una comunidad política dirigida por el *demos,* o por *muchos,* claramente opuesta a la monarquía y a la oligarquía. Igualmente Herodoto asocia el gobierno del *demos* a la *isonomía,* a una norma igual (véase cap. XII, nota 14 de esta obra); una asociación que sigue predominando a lo largo de la experiencia griega sobre la establecida entre *demokratia* y *eleutheria* (libertad).

La democracia antigua se concebía como una relación inherente, simbiótica con la *polis*. Y la polis griega no constituía en modo alguno la ciudad-estado como acostumbramos a llamarla —porque no era de ninguna forma un «Estado». La polis era una ciudad-comunidad, una *koinonía*. Tucídides lo dijo en tres palabras: *ándres gar polis* (son los hombres los que son la polis). Es muy revelador que *politeía* significara a la vez ciudadanía y la estructura (forma) de la *polis*. Así, pues, cuando hablamos del sistema griego como si fuera un Estado democrático cometemos una incorrección terminológica y conceptual.

«Estado» viene del participio latino *status,* que en cuanto tal simplemente quiere decir una condición, una situación o estado (como en la expresión actual *status* social). Maquiavelo fue el primer autor que consideró el «Estado» como una entidad impersonal y que utilizó el término en el sentido político moderno —y ello de forma incidental y fragmentariamente. En la época de Maquiavelo todavía se designaba de manera general a las formas políticas con las denominaciones de *regnum* o *civitas* (cuando se trataba de repúblicas). Posteriormente, Hobbes se inclinó por el vocablo *commonwealth*; y Bodino, que transformó el *imperium* medieval en «soberanía» (la característica diferenciadora del Estado, para nosotros), no utilizó tampoco la palabra «Estado». El término fue, poco a poco, ganando aceptación política porque, a mi juicio, no había necesidad del mismo a menos que y hasta que la *Herrschaft* (dominación) adquirió alguna suerte de estabilidad, impersonal y distante. Si todo lo que existía era el rey y su corte, *regnum* (reino) era lo apropiado. De modo similar, si todo lo que había eran magistrados paseando por las calles y que vivían en la puerta de al lado, *civitas* resultaba adecuado. El único uso congruente y duradero del «Estado» en el siglo XVII se encuentra después de la *Ragion di Stato* de Botero, de 1589, en la literatura sobre la razón de Estado; y ello debido a que dicha literatura estaba dedicada a una entidad cosificada: el imperativo (y la capacidad) de supervivencia de cada uno y de todos los cuerpos políticos [2]. Sea como fuere, a medida que el «Estado» ganó aceptación

[2] Sobre la razón de Estado, la obra clásica es la de F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (München-Berlin, 1924). En Francia, el uso moderno de la palabra «Estado» se divulgó sobre todo a través de la traducción de Pufendorf, es decir, porque Barbeyrac tradujo *civitas* por *Estado*. Tales son los cambios inesperados que se producen en la historia. Es curioso comprobar que la palabra «Estado» no es una voz en la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert. Sobre el *stato* en Maquiavelo véase el cap. III, nota 2 de esta obra. Una visión global excelente es la de N. Matteucci, «Stato», en la *Enciclopedia del Novecento* (Roma: Instituto Enciclopedia Italiana, 1984), 7: 93-113.

como término político, dejó de equipararse con *res publica* (la sociedad organizada políticamente como un todo), y se identificó más y más con las estructuras de mando (autoridad, poder, coacción) que inciden sobre la sociedad [3].

Por tanto, si los griegos hubieran imaginado un Estado como lo concebimos nosotros, la idea de un «Estado democrático» les habría parecido una contradicción en los términos. Lo que caracterizaba la democracia de los antiguos era precisamente que era una democracia *sin Estado* —incluso más sin Estado, podemos decir, que cualquier posible forma de la *polis*. De ahí que las democracias antiguas no puedan enseñarnos nada sobre la construcción de un Estado democrático y sobre la forma de dirigir un sistema democrático que comprende no una pequeña ciudad, sino una gran extensión de territorio habitado por una enorme colectividad. Pero esto no es todo. La diferencia entre democracias antiguas y modernas no se reduce a las dimensiones geográficas que requieren soluciones completamente distintas, sino que estriba, además, en los fines y en los valores.

El hombre moderno desea otra democracia; su ideal democrático no es en absoluto el mismo que el de los griegos. Verdaderamente sería extraño que no fuese así. En el transcurso de más de dos mil años la civilización occidental ha enriquecido, modificado y articulado sus metas valorativas. Ha conocido el Cristianismo, el humanismo, la Reforma, la concepción iusnaturalista de los «derechos naturales» y el liberalismo. ¿Cómo podríamos pensar que hoy, cuando preconizamos la democracia, estamos luchando por los mismos fines e ideales que los griegos? ¿Cómo es posible que ignoremos que la democracia para nosotros encarna valores de los que los griegos ni siquiera eran conscientes? Sin embargo, un gran número de obras políticas actuales evocan la experiencia griega como si se tratara de un paraíso perdido y en cierto modo recuperable. Razón de más para examinar detenidamente la cuestión.

X.2. *Democracia directa o democracia de la* polis

Decir que la democracia antigua era el paralelo de la *polis* equivale a decir que era una «democracia directa»; y no disponemos hoy de experiencia alguna de democracia directa del tipo griego. Todas nuestras democracias son indirectas, es decir, son democracias repre-

[3] Sociedad proviene del latín *socius*, que quiere decir compañero, asociado. Puede decirse, por lo tanto, que mientras la sociedad «asocia» al pueblo, el Estado se sitúa sobre el pueblo.

sentativas en las que estamos gobernados por representantes, no por nosotros mismos.

Evidentemente, no hay que tomar al pie de la letra la noción de democracia directa (y de autogobierno) y suponer que en la ciudad antigua gobernantes y gobernados eran idénticos. Ni el mismo Cleón, que fue un demagogo adelantado para su época, llegó a mantener que el sistema se expresase perfectamente en, y equivaliera al, conjunto del *demos* reunido en asamblea. Las funciones de dirección existían ya entonces, y los responsables eran elegidos por sorteo o por elección para el desempeño de ciertas funciones. No obstante, habida cuenta de la imperfección de todos los asuntos humanos, la democracia de la antigüedad era sin duda la aproximación más cercana posible a una democracia literal, caracterizada por la cercanía entre gobernantes y gobernados y por su vinculación directa. Con independencia de cómo se juzgue la intensidad del autogobierno en la *polis* [4], la diferencia entre la democracia directa y la indirecta es en cualquier caso radical. En la democracia directa el pueblo participa de manera continua en el *ejercicio* directo del poder, mientras que la democracia indirecta equivale básicamente a un sistema de *limitación* y de *control* del poder. En las democracias actuales existen los gobernantes y los gobernados; de una parte, el Estado, y de otra, los ciudadanos; los profesionales de la política y los que se olvidan de ella, excepto en raras ocasiones. Estas distinciones tienen escaso sentido en las democracias antiguas.

Dos cuestiones se plantean: ¿es preferible la democracia directa? ¿Es aún posible? [5]. Desde un punto de vista lógico, habría que comenzar abordando la cuestión de su posibilidad, pues si descubrimos que hoy en día la democracia directa es imposible no tendría objeto discutir sobre el deseo de implantarla. Pero no somos tan lógicos. Además, existe el deseo o la nostalgia de lo imposible. ¿Cabe entonces justificar ese *deseo* recurrente del mundo clásico?

La cuestión de saber si la democracia directa es preferible es una de esas cuestiones a las que la razón respondería de una manera, y la experiencia, de otra. En principio, quien ejerce el poder se encuentra en una situación mejor que quien lo delega en algún otro y un

[4] Respecto a la relación entre autogobierno e intensidad, véase el cap. IV, sección 3. La peculiaridad de la experiencia griega reside, sin embargo, en su naturaleza directa, cara a cara, también apuntada por P. Laslett, «La Sociedad cara-a-cara», en *Philosophy, Politics, and Society,* ed. P. Laslett (Oxford: Blackwell, 1956).

[5] Debe quedar claro que en este capítulo la «democracia directa» también se califica de «inmediata» (Max Weber), «pura» (p. ej., por Madison) y «simple» (por Payne).

sistema fundado en la participación es más seguro y más satisfactorio que aquel que se funda en la representación. Pero la historia demuestra que las democracias griegas y las comunas medievales, que en cierto modo fueron su réplica, tuvieron una existencia turbulenta y efímera. Evidencia ésta que es altamente significativa porque en muchos aspectos la *polis* era el laboratorio ideal para experimentar la aplicación de principios democráticos puros y simples. Las ciudades antiguas no solamente eran muy pequeñas [6]; además, sus ciudadanos vivían en simbiosis con la ciudad, como si estuvieran vinculados a ella por un común destino de vida y muerte. A pesar de esas condiciones óptimas, la democracia fundada sobre la participación directa se ha revelado muy frágil, incluso en un campo de prueba imposible de reproducir como era la *polis,* una comunidad unificada por un *ethos* convergente religioso, moral y político.

No olvidemos que Aristóteles, que fue un observador y un testigo realista de los acontecimientos que condujeron a la ruina de las libertades en la antigüedad, clasificaba la democracia entre las formas corrompidas de la *politeía.* Mientras Pericles en su célebre oración fúnebre, referida por Tucídides, había calificado a la democracia de «gobierno (en favor) de los muchos» [7], Aristóteles la denominaba «un gobierno de los pobres» [8]; y este cambio de perspectiva no deriva de que se piense que los muchos difícilmente puedan ser los más ricos. El *demos,* para Aristóteles, no eran todos, sino una parte: el estrato social de los pobres. Aristóteles se veía, por tanto, abocado a afirmar que incluso si los más ricos fueran mayoría, crearían una oligarquía, mientras que un gobierno de los pobres, aunque fuera un gobierno de pocos, era una democracia [9]. ¿Quiere decirse con ello

---

[6] Los datos son controvertidos, pero generalmente se cree que la población masculina de la ciudad de Atenas en la época de Pericles no era superior a 45.000 ciudadanos adultos libres, probablemente unos 40.000. Véase también los datos más elaborados de Alfred E. Zimmern, *The Greek Commonwealth* (Oxford, 1911), pp. 169-174.

[7] Tucídides, *The History of the Peloponesian War,* trad. por R. Crawley (New York: Dutton, 1950), p. 123.

[8] Véase *Politics,* especialmente los parágrafos 1279, 1280. También Platón había observado que «la democracia adviene después de que los pobres han conquistado a sus adversarios» (*Republic,* VIII, 557). Recuérdese también la puntualización de Callicles en la obra *Georgias,* 483: «Los autores de las leyes son la mayoría, que son los débiles; y hacen las leyes y distribuyen alabanzas y censuras pensando en sí mismos y en sus intereses» (traducción de Jowett).

[9] Véase *Politics,* parágrafo 1290. Que los pocos puedan ser pobres y los muchos ricos se muestra aquí mediante la referencia a Colophon. En alguna otra parte, sin embargo, Aristóteles afirma que «en una democracia los pobres tienen más poder que los ricos porque son la mayoría» (*Politics,* parágrafo 13176).

que Aristóteles tenía una visión socioeconómica de la democracia? La cuestión es que la tipología aristotélica de las formas políticas comprende tres categorías básicas (gobierno de uno, de unos pocos y de muchos), cada una de las cuales admite dos posibilidades (monarquía o tiranía, aristocracia u oligarquía y *politeía* o democracia). Por tanto, sus seis clases se basan en dos criterios: el número de gobernantes y el tipo de interés al que se sirve: el propio o el de los otros. De modo que Aristóteles tenía que incluir a los pobres para completar su clasificación de las formas corrompidas, es decir, los «muchos malos» (la democracia) y dar entrada, con idéntico propósito, a los ricos, esto es, los «pocos malos» (la oligarquía). Cuestiones metodológicas aparte, la significación plena de la concepción de Aristóteles se encuentra en que constituye un reflejo de la parábola de la democracia griega. En el siglo IV antes de Cristo la división política se había agudizado. O los ricos gobernaban en su beneficio o los pobres lo hacían en interés propio (y tal era la democracia que Aristóteles tenía ante sus ojos). El hecho de que definiera la democracia como el gobierno de los pobres en provecho propio nos asombra por su actualidad. En realidad, contó lo que vio: la destrucción de la democracia griega por la lucha de clases. Y no hay nada de sorprendente en el resultado.

El verdadero autogobierno, tal y como lo practicaban los griegos, requería que el ciudadano se dedicara por completo al servicio público. Autogobernarse significaba pasarse la vida gobernando. «El ciudadano... se entregaba totalmente al Estado. Le daba su sangre durante la guerra; su tiempo, en la paz; no era libre de dejar a un lado los asuntos públicos para cuidarse de los suyos... por el contrario, el ciudadano debía descuidarlos para trabajar por el bien de la ciudad» [10]. El grado de implicación en política exigido por la fórmula era tan absorbente que llegó a crearse un profundo desequilibrio entre las funciones de la vida social. La hipertrofia política produjo la atrofia económica. Cuanto más perfecta se hizo la democracia, más se empobrecieron los ciudadanos. Se entró así en el umbral del círculo vicioso de la búsqueda de una solución política al problema económico: para compensar la insuficiente producción de riqueza había que confiscar la riqueza. Uno tiene la impresión de que la democracia de la antigüedad estaba abocada a la destrucción dimanante de la lucha de clases entre pobres y ricos: había creado un animal político en detrimento del *homo oeconomicus*. La experiencia griega generó un

[10] N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité Antique* (Paris, 1878), p. 396. En el capítulo II del libro 4 nos da una descripción brillante de la «cantidad de trabajo que esta democracia exigía de su pueblo».

«ciudadano total» que fracasó en su intento porque pretendió abarcar más de lo que realmente podía.

Sobre la base de lo expuesto, lo que parece insinuarse es que los sistemas indirectos de gobierno tienen ventajas que tendemos a subestimar. Una de ellas es que el proceso político de adopción de decisiones que se desarrolla a través de diversas etapas y de una serie de filtros contiene, precisamente por causa de su naturaleza indirecta, cautelas y restricciones de las que carece un sistema directo. En segundo lugar, la democracia directa implica una política de suma cero, en tanto que la indirecta posibilita una política de suma positiva. En fin, en la democracia antigua la guerra entre pobres y ricos era inevitable en cuanto manifestación de un desequilibrio funcional del sistema, mientras que hoy una política proclive a la guerra puede evitarse, ya que no existe un desequilibrio de esa naturaleza [11].

A fin de ilustrar la primera de las ventajas mencionadas hay que indicar que la democracia griega era una construcción muy simple y primitiva. Consistía esencialmente en la «voz»; no permitía ni concebía la «marginación»; y evidentemente y por desgracia carecía de filtros y de válvulas de seguridad. En concreto, el sistema griego era incapaz de deslindar los sonidos triviales de las señales de alarma, los caprichos inmediatos de las necesidades continuas. La segunda cuestión, la de la política de suma cero, ya nos es conocida. En cuanto a la tercera, merece un trato más detenido. Aristóteles subrayó que un hombre que tiene que trabajar para vivir no puede ser un ciudadano. Y Rousseau, después de recordar que entre los griegos «los esclavos eran los que trabajaban» —ya que «la ocupación principal (del pueblo) era su propia libertad»—, exclamó: «¡Qué! ¿La libertad no puede existir sin apoyarse en la servidumbre? Quizás. Los dos extremos se tocan» [12]. En la actualidad, no. Efectivamente, nuestras prósperas sociedades creen, en términos generales, que la humanidad ha alcanzado un estadio en el que estamos abocados a ser *liberados del* trabajo. Si es así, ¿podríamos invertir el dicho de Aristóteles? ¿No cabría afirmar que podemos ser ciudadanos todo el tiempo sin sufrir por ello pérdidas económicas? Pues bien, no. A mi juicio, el hecho

[11] Sobre la distinción entre política propensa a la paz y política proclive a la guerra, véase el capítulo III, sección 2; y sobre la política de suma positiva y la política de suma cero, el capítulo VIII, especialmente la sección 3 de esta obra.

[12] *Contrat Social*, III, 55. La misma solución de Rousseau preconizaba que la ciudad debía ser «bastante pequeña». Si se cumplía esta condición esencial, el ciudadano podía cuidar de su libertad y disponer de tiempo para lo demás sin caer en la «desgraciada situación en la que uno no puede preservar su libertad si no es a costa de los otros, y en la que el ciudadano puede ser perfectamente libre sólo cuando el esclavo es sumamente esclavo».

de no trabajar no genera prosperidad y el trabajo escaso nos puede conducir a la pobreza. Tampoco podemos descartar que la hipertrofia de la política que está en alza pueda recrear el desequilibrio que acabó con la democracia de los antiguos. Cuando se produce una sobrecarga de las actividades políticas, se reducen otras actividades (o funciones); y hasta el momento existen pocos indicios de que esa sobrecarga produzca efectos positivos [13].

Resta aún el problema de las posibilidades de su realización. Pero puesto que lo he abordado extensamente a lo largo de esta obra, baste recordar que no cabe presumir el autogobierno directo y real, ya que exige la presencia y la participación efectivas del pueblo. La democracia directa a distancia y un autogobierno entre ausentes es imposible. Lo esencial es que cuanto más numerosa es la gente implicada, menos efectiva es su participación —y ello hasta el punto de su desaparición [14]. En consecuencia, cuando se trata de territorios extensos y de naciones enteras no es posible utilizar la democracia directa. Además, como he señalado, la «democracia de referéndum», electrónica, aunque fuese factible, sería desastrosa y, con toda probabilidad, suicida [15].

En conclusión, diría que la democracia basada en la participación personal sólo es posible bajo ciertas condiciones; y, en consecuencia, cuando no se dan esas condiciones, la única posibilidad es la democracia representativa. No se trata de dos sistemas alternativos que quepa escoger en base a gustos personales. Ciertamente la democracia en sentido social se apoya en una red de comunidades pequeñas y se basa en la vitalidad de los grupos participantes. Sin embargo, todo esto debe ser garantizado por la «democracia soberana», que *no* es desde luego una democracia directa. Pues nos engañamos a nosotros mismos si consideramos que los referenda y la iniciativa popular de legislación son los equivalentes y los sustitutos de la democracia directa. Incluso si las denominadas formas de integración directa de la democracia representativa funcionaran como lo deseaban sus tempranos partidarios [16], no conseguirían transformar el sistema repre-

[13] Se hace referencia a la discusión sobre el «participacionismo» en el capítulo V, secciones 6-7; allí también se apuntan otros inconvenientes.

[14] Véanse especialmente los capítulos IV, sección 3, V, sección 6 y VIII, sección 6.

[15] Véase el capítulo V, sección 7.

[16] Véase, por ejemplo, G. Rensi, *La Democracia Diretta* (Roma, 1926). Rensi distinguía entre la democracia «pura» (la griega) y la «democracia directa moderna», refiriéndose a la democracia que se materializa en los referenda, las iniciativas populares y las iniciativas populares de reforma legislativa.

sentativo en una democracia «semi-directa». La cuestión admite grados, pero no es susceptible de soluciones intermedias [17].

Así, pues, cuando decimos que hay dos tipos de democracia, una basada en el ejercicio directo del poder político, y otra, en el control y la limitación del poder, no hablamos de sistemas intercambiables, sino de la solución moderna a gran escala de un problema que los antiguos no resolvieron. ¿Habría quizás que decir que para realizar la democracia hay que conformarse con menos democracia? Es posible. Pero yo, más bien, diría que aunque el hombre moderno espera menos de la «democracia literal», es decir, de la soberanía popular, demanda mucho más de la «democracia liberal», la otra cosa que denomina democracia. Pues la diferencia entre los dos sistemas radica principalmente en los *ideales*. La participación en el ejercicio del poder no implica la libertad individual. Mi libertad frente al poder del Estado no puede dimanar de la fracción infinitesimal de ese poder que me permite cooperar con los otros en la creación de las normas a las que quedaré sometido. En consecuencia, la limitación y el control del poder que nos proporcionan nuestras democracias liberales no es un logro menor respecto de la democracia griega. Pues en gran medida hemos resuelto un problema que no se les planteó a los griegos: el de proporcionar a cada individuo la seguridad de su libertad.

X.3. *Individualismo y libertad; antiguos y modernos*

Existe una considerable diferencia entre las concepciones antigua y moderna de la democracia y de la libertad. No es ésta una intuición excesivamente aguda y, sin embargo, no es fácil señalar con precisión las características respectivas de las nociones clásica y moderna de la libertad. El debate lo inició en 1819 Benjamin Constant [18], en cuya línea argumental —seguida, entre otros, por Tocqueville y Laboulaye— la posición extrema es quizás la representada por Fustel de Coulanges: «uno de los más extraños errores que puede cometerse es creer que en las ciudades antiguas los hombres gozaban de libertad, cuando lo cierto es que no tenían ni la más remota idea de la

[17] Véase, *contra*, M. Duverger, *Droit Constitutionnel et Institutions Politiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955), p. 226, que incluye la democracia «semi-directa» en su clasificación.

[18] En un discurso famoso pronunciado en el Ateneo de París: *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Cfr., en general, A. Zanfarino, *La Libertà dei Moderni nel Costituzionalismo di Benjamin Constant* (Milano: Giuffrè, 1961). Para una interpretación extensa de esta distinción véase Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven: Yale University Press, 1984), capítulos 1 y 2.

misma... Tener derechos políticos, nombrar magistrados, poder ser designado arconte —a eso se llama libertad—; pero no por ello los hombres eran menos esclavos del Estado» [19]. En esencia, y con arreglo a criterios modernos, los hombres de la antigüedad no eran libres (*vis-à-vis* su comunidad política) según nuestra idea de la libertad individual. La cuestión se transforma, por tanto, en saber cómo se concibe y se entiende la *libertad individual*. Una de las afirmaciones que siempre se pondrá en tela de juicio es que la civilización griega, y en particular la ateniense, constituyese un despliegue polimórfico de vitalidad individual, de la riqueza del espíritu individualista. No obstante, entre aquel «espíritu individualista» y el respeto del individuo en su condición de persona existe una gran diferencia.

La distinción entre la esfera pública y la privada era desconocida, y hubiera sido ininteligible para el *polítes*. Como escribió Werner Jaeger: «un código moral puramente privado, sin referencia al Estado, era inconcebible para los griegos. Es preciso olvidar nuestra idea de que los actos de cada individuo están gobernados por su conciencia» [20]. Hanna Arendt llegó a afirmar que: «la voluntad libre... (es) una facultad virtualmente ignorada en la antigüedad clásica... En Grecia y en Roma la libertad era exclusivamente un concepto político» [21]. Desde luego, un concepto político en el sentido griego, es decir, derivado de la *polis* y localizado en la *polis*, y no en el sentido en el que hablamos hoy de la libertad política como una libertad *antipolis* (una liberación *de* las restricciones políticas). Pero para fijar estos aspectos es necesario utilizar el vocabulario de los antiguos.

Cuando Aristóteles definió al hombre como animal político, pretendía decir (en nuestro vocabulario actual) que el hombre formaba parte de su totalidad social y específica, que estaba inmerso en la sociedad. A la inversa, Aristóteles no concebía al hombre como individuo caracterizado por, o con derecho a, un yo privado, a ser él mismo. Para los griegos, «hombre» y «ciudadano» significaban exactamente

[19] *La Cité Antique*, p. 269, y *passim*, libro III, capítulo 18. La refutación radical de Fustel iba dirigida contra Grote, quien en su *History of Greece* (1856) había descrito la ciudad griega como un baluarte de la libertad individual. En la teoría alemana del Estado, la posición de Fustel fue seguida por Stahl, Von Mohl y Bluntschli, y criticada por Jellineck. En Italia, G. de Ruggiero siguió la línea de Jellineck [*Storia del Liberalismo Europeo* (Bari: Laterza, 1925), p. 177], mientras que Croce, al reexaminar a Constant, apuntó que «con el tratamiento de la diferencia entre la libertad antigua y la libertad moderna que hace Jellineck en su *Algemeine Staatslehre* el problema se minimiza o queda privado de toda significación». B. Croce, *Etica e Politica* (Bari: Laterza, 1843), p. 296.

[20] *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, traducción de Gilbert Higlaet (New York: Oxford University Press, 1946), I: 326.

[21] H. Arendt, *Between Past and Future* (New York: Meridian, 1963), p. 157.

lo mismo, de la misma forma que participar en la vida de la *polis,* de su ciudad, significaba «vivir». Lo que no quiere decir que el *polítes* no gozara de libertad individual en el sentido de un espacio privado existente *de facto.* Pero el significado y el valor de esta noción lo revelan el término latino *privatus* y su equivalente griego *ídion.* En latín *privatus, es* decir, privado, significa «privado» (del verbo *privare,* privar de algo), y el término se empleaba para designar una existencia incompleta e imperfecta en relación con la comunidad. El vocablo griego *ídion* (privado), en contraste con *koinón* (el elemento común), denota aún con mayor intensidad el sentido de privación. De acuerdo con ello, *idiótes* era un término peyorativo que designaba al que no era *polítes* —un no ciudadano y, en consecuencia, un hombre vulgar, ignorante y sin valor, que sólo se interesaba por sí mismo [22].

En consecuencia, la diferencia que Constant apuntaba era que los griegos no conocían la noción positiva del individuo; no concebían al individuo *como* una persona [23]. Jellinek resumió perfectamente este aspecto de la cuestión: «En la antigüedad el hombre nunca fue reconocido definitivamente como persona... Sólo en el siglo XIX ha triunfado el principio: "el hombre es una persona"» [24]. Los antiguos no reconocían al individuo como persona, como un «yo privado» merecedor de respeto, ni podían reconocerlo por la razón obvia de que dicha concepción es producto del Cristianismo y fue posteriormente desarrollada por el Renacimiento [25], por el Protestantismo y por la

[22] Es muy revelador, por lo tanto, que mientras la connotación negativa original de *idiotes* ha permanecido en nuestra palabra «idiota», la asociación con lo «privado» se ha cercenado.

[23] «Persona» es la expresión de Kant en sus imperativos prácticos (morales). Si bien la noción de persona llega a asociarse a la de ser humano individual ya en el siglo XIII (separándose radicalmente del latín *persona*), el principio kantiano en virtud del cual no se puede tratar a las personas como «medios», sino de igual modo, como «fines en sí mismas», traduce mejor que ningún otro, a mi juicio, el respeto por el individuo que la civilización occidental valora como un tesoro.

[24] *Dottrina Generale dello Stato* (traducción italiana, Milano, 1921) I: 573-4. Jellineck llega a esta conclusión no obstante su crítica anterior a Fustel de Coulanges (véase nota 19 *supra*).

[25] Jacob Burckhardt, *The Civilisation of the Renaissance in Italy* (1860; traducción, London: Phaidon Press, 1955) atribuye el «individualismo» al Renacimiento italiano hasta un punto exagerado. A este respecto, Reinhold Niebuhr escribe: «Si el protestantismo representa el grado más alto de la idea de individualidad dentro del marco de la religión cristiana, el Renacimiento es la verdadera cuna del... individuo autónomo... Aparentemente el pensamiento renacentista es una resurrección del clasicismo... Pero el pensamiento clásico no siente la pasión por el individuo que el Renacimiento revela. De hecho, el Renacimiento utiliza una idea que sólo podía haber crecido en el

escuela moderna del Derecho Natural [26]. El espíritu individualista griego carecía de la noción de un espacio privado *legítimo,* concebido como la proyección moral y jurídica de la persona humana. Por tanto, la experiencia griega de la libertad política no llevaba consigo, ni podía hacerlo, la de la libertad individual basada en los *derechos personales*. Esto es lo que Constant y los otros autores querían decir [27]. Cuando negaban que los griegos hubieran tenido en consideración la idea de la libertad individual, estaban diciendo que los antiguos no prestaban atención al *valor* que representa el respeto al individuo como persona, noción ésta que desde entonces se ha visto amparada por garantías concretas dimanantes de la supremacía de la ley, la «defensa jurídica» [28] y las declaraciones de derechos.

El hecho del florecimiento de un ímpetu individualista apasionado durante la democracia ateniense no contradice, pues, la afirmación según la cual el individuo no estaba realmente protegido y se encontraba a merced del cuerpo colectivo [29]. Esa democracia no respetaba

---

suelo del cristianismo y la trasplanta al suelo del racionalismo clásico para generar un concepto nuevo de la autonomía individual que no conocían ni el pensamiento clásico ni el cristianismo», *The Nature and Destiny of Man* (New York: Scribner's, 1941), I: 61.

[26] La moderna, notémoslo, no la antigua. Como agudamente apunta A. Passerin d'Entrèves en su obra *Natural Law* (London: Hutchinson's, 1951): «Si exceptuamos el nombre, las nociones medieval y moderna del derecho natural tienen poco en común» (p. 9). En efecto, el «organicismo» medieval anuló en gran parte el énfasis del Nuevo Testamento en el valor supremo del hombre, como lo demuestra W. Ullmann en su obra *The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966).

[27] Desde una perspectiva ligeramente distinta Isaiah Berlin señala: «no parece haberse producido apenas discusión alguna en el mundo antiguo sobre la libertad individual como ideal político consciente (en contraste con su existencia real)... la noción de los derechos individuales estuvo ausente de las concepciones legales de griegos y romanos». *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969, p. 129.

[28] Esta es la *difesa giuridica* de Mosca. C. T. Friedrich la considera una curiosa expresión del imperio de la ley (en la edición de 1946 de *Constitucional Government and Democracy* (Boston: Ginn), p. 592. Sin embargo, como ya indiqué (cap. II, secc. 7), la razón del uso de etiquetas diferentes es que Mosca no pensaba en la *rule of Law* anglosajona.

[29] Por esta razón, Burckhardt señalaba (citando a Böckh): «La *polis* tenía que haber hecho infelices a sus habitantes.» Estimulaba al individuo a «sacar a relucir el potencial máximo de su personalidad para, más tarde, exigirle su renuncia total. Es difícil encontrar en toda la historia universal —concluía Burckhardt— una sola nación que haya pagado un precio tan elevado por sus actos como la *polis* griega. De hecho, al mismo tiempo que alcanzaron un desarrollo cultural considerable, los griegos deben haber desarrollado también la sensibilidad suficiente como para darse cuenta de los sufrimientos que se infligían unos a otros». *La Civiltà Greca* (trad. italiana, Firenze: Sansoni, 1955), I: 399-40.

al individuo; más bien tendía a sospechar de él. Era una comunidad que desconfiaba de las personalidades destacadas, caprichosa en su alabanza, inmisericorde en su persecución, y en la que el ostracismo era una medida precautoria, no una medida de castigo —un castigo para un delito inexistente. Era la democracia de la que fue proscrito Ermodoro de Efeso porque no se permitía que un ciudadano fuera mejor que los otros. En un sistema de tales características, la posición del individuo era precaria porque, como observaba Laboulaye, «la única garantía para el ciudadano era su porción de soberanía», y esto explica, añadía, «cómo entre los griegos y entre los romanos era posible pasar de la noche a la mañana del gozo de la mayor libertad a la servidumbre extrema» [30].

¿Cómo se explica entonces que se entienda frecuentemente tan mal la diferencia entre la libertad antigua y la libertad moderna? Una de las razones es que bastantes autores no precisan la mayoría de las veces a qué griegos se refieren y de qué época hablan. En principio, Atenas no es Esparta, sino su antítesis. Como dijo Plutarco: «En Atenas cada uno podía vivir como quería, en Esparta nadie podía» [31]. En segundo lugar, si cuando hablamos de las vicisitudes de los griegos, sólo consideramos Atenas, y sólo la Atenas de Pericles, podemos demostrar, sin duda, lo que queramos [32], pues la edad de Pericles fue uno de los períodos extraordinarios de la historia en los cuales una fortuita combinación de elementos y acontecimientos se conjuga para alumbrar una armonía perfecta. Pero cuando decimos que el ciudadano de la *polis* no gozaba de la independencia ni de la seguridad que nosotros denominamos libertad, estamos pensando en la parábola completa de todas las democracias griegas. He

[30] *L'Etat et ses Limites* (París, 1871), p. 108.

[31] Citado en M. Pohlenz, *Griechische Freiheit* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1955), p. 28.

[32] Pohlenz hace referencia al epitafio de Pericles cuando afirma que «la descripción de Pericles es en todos los aspectos lo contrario del mundo espartano. Este último está dominado por la coacción, y el Estado lo demanda todo del individuo. En Atenas existe tal libertad, que apenas se constriñe al individuo» *(ibid.)*. Véase también G. Glotz, *The Greek City and Its Institutions*, traducción N. Mallinson (New York: Knopf, 1929): «En la época de Pericles, la vida política ateniense revelaba un equilibrio perfecto entre los derechos individuales y el poder del Estado. La libertad individual era completa» (p. 128). Glotz, sin embargo, exagera. Véase en contra la opinión global de W. Jaeger, aplicable también a Atenas: «La *polis* es la suma de todos sus ciudadanos y de todas las facetas de sus vidas. Les da mucho a todos, pero puede pedirlo todo a cambio. Incansable y poderosa impone su forma de vida y los etiqueta. De ella dimanan todas las normas que regulan la vida de sus ciudadanos. La conducta que le daña es mala; la que le sirve de ayuda, buena.» *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, I:106.

dicho democracias (en plural), pero aquí, de nuevo, hay que dejar constancia de una reserva, pues hay que recordar que, paradójicamente, Rousseau y sus seguidores idealizaron y apreciaron a los espartanos y a los romanos bastante más que a los atenienses [33].

En fin, para traer a colación todas las implicaciones del modelo directo de la democracia griega definámosla como el sistema de gobierno (ciudad) en el que las decisiones se adoptaban colectivamente. Esto supone que en la fórmula clásica de la democracia la comunidad no deja margen de independencia ni ámbito de protección al individuo aisladamente considerado, al que absorbe totalmente. La *polis* es soberana en el sentido de que los individuos que la componen están completamente sometidos a ella. Como acertadamente observó Hobbes: «Los atenienses y los romanos eran libres; esto es, constituían *commonwealths* libres: no es que los individuos a título particular tuvieran la libertad de oponer resistencia a sus propios representantes, sino que sus representantes tenían la libertad de oponer resistencia a otros pueblos o de atacarlos» [34]. Una ciudad libre es una cosa; otra muy distinta, ciudadanos libres. Y el tránsito de la primera a la segunda no se produce mientras que sea la *polis* la que define a los *polítes*. Cuando griegos y romanos hablaban del «hombre» se referían al ciudadano de su *civitas*. Por tanto, la diferencia básica entre las concepciones antigua y moderna de la libertad se encuentra precisamente en que nosotros creemos que el hombre es *más* que un ciudadano del Estado. Según nuestra concepción, el ser humano no puede ser reducido a su ciudadanía. Para nosotros, el hombre no es meramente un elemento de un *plenum* colectivo. De ahí que no podamos resolver nuestros problemas mediante un sistema que establezca solamente que el ejercicio del poder debe ser colectivo. La democracia moderna tiene por finalidad proteger la libertad del individuo *en tanto que persona*, una libertad que no puede confiarse, como dijo Constant, a la «sujeción del individuo al poder de la totalidad» [35].

Si queremos comprender la idea griega de la democracia, debemos borrar de nuestra representación mental todo lo que se añadió con posterioridad, lo cual no es fácil de conseguir. Pero es la única manera segura de entender el pasado como realmente era. Y, a mi juicio, un pasado al que no desearíamos volver. Una vez que hayamos eliminado todo aquello que resulta superfluo para nuestro experimento

[33] Como puede verse, el capítulo II, sección 4.

[34] Leviathan, capítulo XXI. Obviamente «representante» se emplea aquí en sentido amplio.

[35] *De la Liberté des Anciens Comparée à celle des Modernes*. Mi cita proviene de A. Brunialti, ed., *Biblioteca di Scienze Politiche* (Torino, 1890), 5:455.

mental, lo que resta es una idea ético-política de la libertad que puede significar muy poco, si es que significa algo, para nosotros. No nos perdamos en distinciones dudosas y secundarias, como cuando discutimos sobre si los antiguos gozaban de libertades políticas, y no de las civiles, o viceversa. Lo cierto es, sencillamente, que sus ideas en torno a la libertad, civil, política, jurídica, individual o de cualquier otro tipo, no eran las mismas que las nuestras. Tampoco podría haber sido de otra forma, puesto que nuevos valores, que ellos no conocían, nos separan de los antiguos.

X.4. *La idea y el ideal modernos*

Una de las razones que contribuyen a que perdamos el sentido de la distancia histórica nace de la costumbre impensada de modernizar el vocabulario sin ningún cuidado. Así, la *polis* se transforma en «Estado»; *politeia,* en «constitución» (una traducción equivocada igualmente objetable), y centrándonos en lo que nos interesa, la popularidad actual de la «democracia» nos lleva a olvidar o a descuidar el hecho de que durante más de dos mil años la palabra democracia había desaparecido prácticamente de la lengua [36] y había perdido cualquier connotación elogiosa. Baste mencionar por todos a Tomás de Aquino cuando escribió: «se denomina democracia a un régimen malvado *(iniquum regimen)* cuando es regido por muchos *(per multos)*» [37]. Durante ese largo período en Occidente se habló de república; y decir *res publica* no es lo mismo que decir democracia.

Semánticamente hablando, *res publica* expresa la idea de algo que pertenece a todo el mundo, o de los asuntos de todos —idea que se aparta sustancialmente de la noción de un poder que pertenece al pueblo. La *demokratia* se presta (como en Aristóteles) a ser inter-

[36] Schmalz (*Antibarbarus,* I, 415, *sub democratia*) señaló que en los escritores latinos del período clásico hasta el siglo cuarto de la era cristiana, el término *demokratia* aparece sólo en tres ocasiones y en pasajes y autores de orden secundario. No es sino al comienzo de la Edad Media cuando el vocablo democracia se utiliza a veces por autores que se refieren a la *Política* de Aristóteles y aun así raramente, y por escritores de escasa importancia a excepción de Marsilio de Padua y Tomás de Aquino. Lo más normal es recurrir a las paráfrasis ciceronianas, tales como *civitas, potestas popularis* o *imperium populi.* Maquiavelo dirá *principato popolare* (principado popular), Guicciardini escribirá *vivere popolare* (vivir popular); y en Giambattista Vico no se encuentra ni rastro de la palabra democracia. Para un análisis de la historia de término véase R. Wollheim, «Democracia», *Journal of the History of Ideas* 19 (1958): 225-242.

[37] *De Regimine Principum,* libro I, en *Selected Political Writings* (Oxford: Blackwell, 1948), p. 6.

pretada como el poder de una parte (que se opone a otra), mientras que la *res publica* no; y en tanto que aquel término se refiere a un sujeto definido (el pueblo), el último sugiere la idea del interés general y del bien común [38]. Además, históricamente hablando, los dos conceptos se habían disociado hasta tal punto que el significado de «república» había llegado a convertirse en la antítesis del de democracia.

En 1795, Kant criticó duramente a los que empezaban a confundir el régimen republicano con el democrático, puntualizando que en lo que concierne a la *forma regiminis* todos los gobiernos son «republicanos o despóticos» y que la democracia, en el sentido propio del término, «es necesariamente despótica» [39]. Esa vinculación entre democracia y despotismo no debe conducirnos a pensar que Kant en realidad lo que hacía era reaccionar contra los excesos de la Revolución Francesa. Kant más bien se mostró complacido ante los acontecimientos de 1789 y, por otra parte, la identificación de la democracia y el despotismo era algo propio de la época. Realmente, la postura kantiana carecía de originalidad en lo que respecta al rechazo brutal de la democracia como forma tiránica de gobierno. A mucha distancia de Königsberg y en un contexto absolutamente distinto, Madison y Hamilton no pensaban de manera muy diferente. Madison hablaba siempre de «república representativa», nunca de «democracia», porque para él esta última significaba la democracia directa de la antigüedad, es decir, «una sociedad compuesta de un reducido número de ciudadanos que se reúnen y administran personalmente el gobierno». Y Madison expresaba también una opinión generalmente compartida cuando escribía que: «las democracias han sido siempre escenario de confusión y disputas; han resultado ser siempre incompatibles con la seguridad personal o con los derechos de propiedad; y, en general, han tenido una existencia efímera y una muerte violenta» [40]. La Asamblea de Filadelfia tampoco pensaba en términos de democracia y lo que iba a convertirse en la Constitución (propiamente dicha) de la primera democracia moderna era considerada por sus autores como un régimen republicano, no como un régimen de-

[38] Así, los escritores clásicos en lengua inglesa casi siempre han traducido *res publica* por *commonwealth*; un término que cayó en desgracia inmediatamente después de Cromwell, pero cuyo significado etimológico se recuperó pronto.

[39] *Perpetual Peace*, sección II. El requisito primordial de la paz perpetua: «la forma de gobierno de todo Estado debe ser republicana».

[40] *The Federalist*, núm. 10. Véanse también los núms. 1, 9, 37, 70. Hamilton siguió la misma línea de pensamiento que Madison, aun si excepcionalmente, en una carta de 1777, escribió «democracia representativa» queriendo decir «república representativa».

mocrático [41]. Incluso la Revolución Francesa tuvo como ideal la república, y si en aquellos años turbulentos también luchó por la democracia —la democracia después denominada jacobina—, era éste un propósito secundario disimulado bajo el nombre de *république* [42]. Tan sólo Robespierre empleó la palabra democracia, y ello al final de su discurso a la Convención del 5 de febrero de 1794, asegurando así su mala reputación (al menos en Europa) durante otro medio siglo [43].

[41] En aquellos años, el único autor que empleó la palabra «democracia» en sentido favorable fue Paine sólo para sostener que la «democracia simple» de los antiguos proporcionaba «la base» sobre la que debería trasplantarse la representación. Paine destacaba que «la representación incorporada a la democracia es preferible a la democracia simple, inclusive en territorios de dimensiones reducidas. Con la representación, Atenas habría superado su propia democracia» (*Rights of Man*, 1791-92, parte II, cap. 3). Más tarde, también Jefferson empleó la expresión «democracia representativa», pero rara vez y advirtiendo que un «gobierno republicano» no tiene nada en común con la «democracia pura».

[42] Merece la pena señalar que también Rousseau situaba a la «República» por encima de la «Democracia». Véase *Contrat Social*, II, 6: «Así pues, yo denomino República a todo Estado regido por leyes... pues sólo entonces gobierna el interés público... Todo gobierno legítimo es republicano.» Respecto a las diversas formas de gobierno (democráticas, aristocráticas, monárquicas), Rousseau mantenía que cada forma se ajusta a un tipo particular de país, pero que la democracia es la más adecuada para «los Estados que son pequeños y pobres» (*Contrat*, III, 8; cfr. también III, 4). Las ideas sobre la democracia de los enciclopedistas han sido analizadas por R. Hubert, *Les Sciences Sociales dans l'Encyclopédie* (París, 1923), pp. 254-55.

[43] Sin embargo, Robespierre considera que «democracia» y «república» son sinónimos. Ferdinand Brunot, en su monumental *Histoire de la Langue Française* (Paris: Colin, 1905-48), vol. IX, recoge 206 palabras o expresiones que caracterizan el espectro político durante los años de la revolución. Y aunque se menciona la palabra «demócrata», es uno de los términos que parece haber sido menos usado y, principalmente, como opuesto a «aristócrata» —otro neologismo revolucionario recogido en un diccionario de 1791 (cit. en Brunot, p. 652)— de la siguiente forma: *Aristócrata*: combinación de sílabas... que produce un extraño efecto en un animal denominado *demócrata*. R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution - The Challenge* (Princeton: Princeton University Press, 1959) apunta que «sólo hay tres textos de ese período... en los que el autor emplea la palabra "democracia" en un sentido favorable, once veces en total en un contexto de unos cientos de palabras; y estos tres textos son los de Paine, Robespierre y el hombre que se convertiría en Papa bajo el nombre de Pío VII» (p. 19). A mayor abundamiento, cfr. R. R. Palmer, «Notas sobre el uso de la palabra "democracia" 1789-1799», *Political Science Quarterly* 2 (1953): 203-26, donde Palmer escribe «Fue en Italia... donde la palabra democracia fue comúnmente usada en un sentido positivo en los años 1796 a 1799 Esto... también puede deberse a que, habida cuenta de que las repúblicas existieron desde hacía tiempo en Italia, los nuevos ideales no podían simbolizarse con la palabra "República" como en Francia» (p. 220). Sobre el uso italiano del término, véase G. Calogero, T. De Mauro y G. Sasso, «En torno a la historia del significado de "Democracia" en Italia», *Il Ponte* I (1958): 39-66.

Por tanto, el hecho es que cada vez que superponemos el término «democracia» al de «república» creamos una continuidad histórica falsa que nos impide darnos cuenta de que cuando la civilización occidental optó por la «república» se pronunció por un ideal más moderado y prudente que el ideal democrático; un ideal compuesto, por así decirlo, del óptimo político que descarta la *cosa de alguien* (sea de uno solo o del *demos*) en favor de la *cosa de nadie*. Así que el manejo arbitrario de la terminología oculta el carácter absoluto de la ruptura entre el ensayo de democracia de la antigüedad y su reencarnación moderna, y nos impide plantearnos la pregunta que nos interesa: ¿cómo fue posible que un ideal que (como sabemos) pudo ser tan sugerente sufriera un eclipse durante un período tan largo de la historia?

Si, como creo, la historia de la lengua refleja la historia *tout court*, el olvido en el que cayó el término «democracia» es altamente significativo, pues demuestra elocuentemente por sí mismo que el hundimiento de las democracias antiguas fue tan definitivo como memorable. Y esto sugiere a su vez que el hecho de que haya vuelto de nuevo a usarse la palabra significa que algo nuevo ha aparecido. Aunque la palabra es griega, lo que nosotros denominamos democracia nació fuera de Grecia y sobre bases que el pretendido «temperamento liberal» de la política griega ignoraba completamente [44]. Sobre todo, las democracias modernas están relacionadas con el descubrimiento de que el disenso, la diversidad y las «partes» (que se convirtieron en partidos) no son incompatibles con el orden social y el bienestar del cuerpo político, y están condicionadas por dicho descubrimiento [45]. La génesis ideal de nuestras democracias se halla en el principio de que la diferencia, no la uniformidad, es el germen y el alimento de los Estados —un punto de vista que se afirmó a continuación de la Reforma después el siglo XVII. Nos vemos obligados a ser imprecisos a este respecto porque resulta muy difícil, si no imposible, atribuir esta nueva concepción de la vida a un pensador, a un acontecimiento o a un movimiento determinados. El proceso de maduración de esta idea fue lento y tortuoso, y, como es frecuente en la historia,

[44] Me refiero a E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven: Yale University Press, 1957). Digo «pretendido» porque «el temperamento liberal» de Havelock es un nuevo ejemplo de la modernización a la que me opongo.

[45] En mi obra *Parties and Party systems: A Framework for Analysis* (New York: Cambridge University Press, 1976), capítulo I, *passim*, atribuyo el origen del «pluralismo» (tal y como hoy se entiende y no con el significado que le atribuyeron los primeros pluralistas ingleses) a estos orígenes.

sólo después de haberse producido se fue adquiriendo conciencia de ello.

Ciertamente, este nuevo entendimiento de la vida buena se abrió paso después de la Reforma. En concreto, la experiencia de las sectas puritanas supuso un hito importante en esta evolución, pero no por las razones frecuentemente alegadas —tales como que los puritanos defendieron la libertad de conciencia y la libertad de opinión. De hecho, reivindicaban su libertad de conciencia, pero en lo que respecta a los demás eran tan intolerantes como sus enemigos. Como acertadamente señaló Plamenatz:

> Los primeros defensores de la libertad de conciencia no fueron ni fervientes reformistas ni católicos apasionados. En su mayoría, eran hombres tranquilos... Católicos y protestantes la reivindicaron contra el Estado y contra las otras confesiones, exceptuando la propia. Cuando se encontraron en minoría, consideraron conveniente (cualesquiera que fuesen sus reservas mentales) reivindicarla para todos... No hay nada de liberal o de igualitario inherente al Protestantismo como tal, ni en desafiar a la autoridad por causa de la conciencia. Pues lo que demandamos para nosotros, podemos negarlo a los demás [46].

La importancia de la experiencia puritana radica esencialmente en que alentaron la despolitización de la sociedad por medio de la ruptura del vínculo entre los reinos de Dios y del César, transfiriendo el centro de gravedad de la vida humana a las asociaciones voluntarias independientes del Estado, en el sentido de que el lazo interno que unía a los asociados se hizo más fuerte que el que les ataba al conjunto del cuerpo político. Admitido esto, no se deduce que el puritanismo fuera el factor decisivo y principal de la aparición de la *Weltanschauung* democrático-liberal. La contribución de los puritanos a ese respecto se ha exagerado [47]. En realidad, «para la mayoría

[46] En L. Bryson *et al.*, eds., *Aspects of Human Equality* (New York: Harper, 1956), pp. 92-93. Sobre la tolerancia religiosa durante la Reforma, véase Joseph Lecler, *Toleration and the Reformation*, 2 vols. (London: Longman, 1960).

[47] La afirmación es difícil de sostener también porque la visión puritana del mundo no ha quedado reflejada en ningún testimonio escrito sobresaliente de sí misma; lo cual hace que todos los vestigios se vean sometidos a interpretaciones controvertidas. Como ha demostrado William Haller en sus obras *The Rise of Puritanism and Liberty* y *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (New York: Columbia University Press, 1938 y 1955), las ideas sembradas por los puritanos pasaron a la historia principalmente merced a las obras de Milton *Aeropagitica* y *The Tenure of Kings and Magistrates*. Pero en Milton se funden la causa puritana y la cultura más excelsa del Renacimiento. En segundo lugar, la tesis de la estrecha descendencia de nuestra democracia de la experiencia puritana, tal y como la sostiene especialmente A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty* (London: Dent, 1938), y Vittorio Gabrieli, *Puritanismo e Libertà: Dibattiti e Libelli* (Torino: Einaudi, 1956), se basa

de los puritanos del siglo XVII, ingleses y americanos, la "democracia" y la "libertad" eran despreciables» [48]. Sin embargo, lo importante no es descubrir el origen (suponiendo que fuera uno), sino entender la trascendencia y la novedad del acontecimiento. En términos generales, hasta el siglo XVII la diversidad era considerada fuente de discordias y de desorden, causante de la caída de los Estados; y la unanimidad, el fundamento necesario de toda comunidad política. Desde entonces fue imponiéndose la actitud opuesta y la unanimidad comenzó a considerarse sospechosa. La civilización que nosotros denominamos «liberal» se ha construido poco a poco a través de ese cambio revolucionario de perspectiva, y la consecución de las democracias actuales ha recorrido ese camino. Los imperios antiguos, las autocracias, los regímenes despóticos y las tiranías antiguas y modernas eran todas mundos monocromáticos [49], mientras que la democracia es multicolor. Pero es la democracia *liberal,* no la democracia antigua, la que está basada en el disenso y en la diversidad. Somos nosotros, no los griegos, los que hemos descubierto cómo construir un sistema político sobre la base de una *concordia discors,* de un consenso del desacuerdo.

Si pasamos de la eclosión de un ideal a su realización, puede observarse que la materialización de la soberanía popular como un elemento positivo y constructivo del proceso político tan sólo se inicia a mitad del siglo XIX. Esto es también, conviene destacarlo, una innovación. Con el respeto debido a las reconstrucciones nostálgicas, lo que sucedió realmente en Atenas, así como en Megara, Samos, Micenas, Mileto y Siracusa —por citar algunos ejemplos elocuentes— fue relatado por los que vivían allí y, ciertamente, es muy distinto

fundamentalmente en los escritos de los niveladores y descuida indebidamente el carácter teocéntrico y teocrático del discurso puritano. Por otro lado, frente a la tendencia a exagerar la contribución de los puritanos, se encuentra la indebida acentuación en el sentido opuesto de Benedetto Croce y de un sector considerable de la cultura italiana, que olvidan la Reforma hasta el extremo de diferir la fundación del liberalismo hasta el Romanticismo y el idealismo alemán. Exceso éste que dimana del hegelianismo, pero que también se explica por la Contrarreforma, es decir, por el hecho de que los países católicos permanecieron aislados hasta la llegada de la revolución romántica.

[48] Richard Schlatter, *Richard Baxter and Puritan Politics* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1957), p. 4. Véase también L. F. Solt, *Saints in Arms: Puritanism and Democracy in Cromwell's Army* (Stanford: Stanford University Press, 1959).

[49] La fragmentación medieval no constituye una excepción a esta generalización ya que estaba amparada por todo el cuadro de sus jerarquías, por una concepción de la vida orgánica, teológicamente sostenida, que condujo, a su vez, a inclusiones colectivas férreas. Organizativamente, el medioevo se caracterizó por la existencia de múltiples centros dispersos, pero culturalmente era monocromático y unicentrista.

de lo que sostienen los que idealizan la edad de oro *ex post facto.* Con el transcurso del tiempo, «el poder popular» en la sociedad griega actuó cada vez más como una apisonadora, pues todo lo que la muchedumbre aprobaba se convertía en ley, y su poder ilimitado e incontrolado no conocía fronteras en su ejercicio [50]. De ahí que Bryce comentara justificadamente: «Incómodo con las restricciones, incluso con aquellas autoestablecidas por ley, el (pueblo) gobernaba como un déspota haciendo buena la máxima según la cual nadie es lo bastante bueno como para confiarle el poder absoluto» [51]. La noción moderna de poder popular, tal y como fue legitimada y estructurada por el constitucionalismo, es totalmente diferente [52], y ésta es la razón por la que nuestras democracias han superado a las democracias antiguas en duración. Si la soberanía popular ha surgido de nuevo después de su prolongado abandono es porque en los procesos de adopción de decisiones de los sistemas democrático-liberales el elemento puramente democrático es el más conspicuo, aunque no es el único factor en juego [53].

X.5. *Una inversión de perspectivas*

He subrayado que la democracia moderna no es un mero agregado del ideal griego y de algunos aditamentos posteriores. Pero ¿cómo es posible que se nos escape con tanta facilidad la discontinuidad entre la democracia antigua y nuestra democracia? Una de las razones es que, como resultado de decir *solamente,* en aras de la brevedad, «democracia», olvidamos o subordinamos lo que queda sin decir; el vocablo democracia (la palabra que se expresa) se transforma así en dominante y el liberalismo (el concepto implícito) se convierte en subordinado. Esto es una inversión exacta de la verdad. Pues por mucho que una perspectiva histórica pueda magnificar aquello que nos es próximo, el progreso actual de la democracia en relación con

[50] Véase Platón, *Republic,* 563: «A la larga... incluso dejan de preocuparse por las leyes, escritas o no escritas; y no tendrán ninguna que les gobierne» (trad. de B. Jowett). Véase también Aristóteles (*Politics,* 1292a, 1293a), Isócrates y Demóstenes, quienes confirman que una vez que las leyes perdieron su carisma sagrado que tenían por tradición fueron derogadas por un gobierno popular que, ya en el año 406 antes de Cristo (según Jenofonte), pudo proclamar lo absurdo de creer que el *demos* tenía el derecho de hacer lo que quisiera.

[51] J. Bryce, *Modern Democracies* (New York: Macmillan, 1924), I:183.

[52] Véase el cap. II, especialmente la sección 3.

[53] Para las matizaciones necesarias véanse especialmente los capítulos II, sección 3, y V y VI, *passim.*

el liberalismo es pequeño comparado con el progreso que representa el liberalismo moderno respecto a la democracia antigua. Por poco conscientes que seamos de ello, la democracia en la que creemos, y la que practicamos, es la democracia liberal.

Cabría decirlo de la siguiente forma: si, según la idea griega de la libertad, los griegos eran libres, nosotros, a tenor con el mismo criterio, no lo seríamos. El *polites* estaba subordinado a la *polis,* el *civis* vivía para la *civitas,* y no a la inversa. Teniendo en cuenta las circunstancias, resultaba lógico. El ciudadano y la ciudad se hallaban entonces inextricablemente unidos por una comunidad de destino, vinculados en la vida y la muerte. Cuando una ciudad era conquistada sus habitantes eran vendidos como esclavos o pasados por las armas. Pero realicemos las sustituciones necesarias. La plaza donde el *demos* se reunía ha desaparecido, y el gobierno que el mismo pueblo ejercía (como máximo, seis mil ciudadanos) ha sido reemplazado por un Estado gobernante. En estas condiciones, el ciudadano que vive para su ciudad se convierte en el súbdito que *vive para el Estado.* La norma es ahora que el ciudadano está hecho para el Estado, no el Estado para el ciudadano. Y ésta es exactamente la fórmula de las comunidades políticas en las que no hay democracia ni libertad, la fórmula que hoy se utiliza para justificar gobiernos absolutos. Este cambio tan radical no es extraño. Si un principio que fue válido una vez para una democracia es utilizado ahora por las tiranías, ello es así porque el mundo ha dado un giro de ciento ochenta grados.

En las ciudades-comunidades de la antigüedad la libertad no se expresaba a través de la oposición al poder del Estado —pues no había Estado—, sino a través de la participación en el ejercicio colectivo del poder. Pero desde el momento en que contamos con un Estado distinto de la sociedad y superpuesto a la misma, el problema es el inverso y el poder *del* pueblo sólo puede ser un poder sustraído *al* Estado. Cualesquiera que sea el respeto que tengamos al individuo como persona (e incluso si le damos un escaso valor), el hecho es que la microdemocracia de la antigüedad no tenía que afrontar el problema de la relación entre los individuos y el Estado, pero la macrodemocracia moderna sí tiene que hacerlo. Los griegos podían ser libres a su manera partiendo de la *polis* para llegar a los *polites.* Pero no es éste nuestro caso. Cuando una megápolis reemplaza a la *polis,* podemos seguir siendo libres sólo si partimos del ciudadano, sólo si el Estado deriva del ciudadano. De ahí que reivindicar la «libertad de la antigüedad» sea sólo reivindicar, aun inadvertidamente, la ausencia de libertad.

En consecuencia, hay que darse cuenta de que cuando denominamos democracia a un sistema político libre, empleamos ese término

para ser breves, y de que las abreviaciones dan lugar a simplificaciones amenazadoras y a omisiones. De la abreviación como una medida cómoda, a la abreviación como eliminación de veinticinco siglos de ensayos, correcciones e innovaciones no hay más que un paso. En la política cotidiana la palabra «democracia» será suficiente; en teoría de la democracia, no. La teoría exige realmente que se colmen las lagunas, esto es, que *explicitemos* de nuevo aquello que —al decir «democracia» solamente— permanece implícito. Para nosotros, apenas si tiene sentido dar al concepto de democracia el significado que tenía para los griegos en el siglo v antes de Cristo. Al menos tiene poco sentido, a no ser que y hasta que se establezcan clara y apropiadamente las diferencias entre la democracia *ante-liberal* y la *democracia liberal.*

Capítulo XI
LA LIBERTAD Y LA LEY

Cuanto más se corrompía la República, mayor era el número de Leyes.

TÁCITO

XI.1. *Libertad y libertades*

El liberalismo es una expresión más difícil de precisar que la de democracia. Entre otras razones, ello es debido a que la idea de «libertad» es bastante más inaprehensible denotativamente que la de «pueblo». Era sencillo crear la democracia; pero nunca hemos acuñado algo así como la libre-cracia. Otro hecho que viene a dificultar las cosas es que el término «libertad» y la frase «yo soy libre» representan el cambiante horizonte y la variedad de la propia vida humana. Por suerte para nosotros, bastará que consideremos esta palabra proteica en un contexto específico: el político. En este sentido, nuestra misión principal será deslindar el problema concreto de la *libertad política* de las especulaciones generales sobre la naturaleza de la *verdadera libertad*. Como escribía lord Acton, «no ha habido obstáculo tan constante, ni tan difícil de superar, como la incertidumbre y la confusión respecto a la naturaleza de la libertad verdadera. Si los intereses enemigos han causado mucho daño, mayor lo han hecho las ideas falsas» [1]. Aunque comparto en gran medida esa opinión, creo que el problema que se nos plantea no es descubrir «la naturaleza de la libertad verdadera», sino eliminar los elementos extraños que nos impiden estudiar el problema de la libertad política *en sí misma* y como una cuestión práctica entre otras [2].

[1] *Essays on Freedom and Power* (New York: Meridian Books, 1955), p. 53.

[2] Sobre el problema de la libertad en general, una fuente muy valiosa son los dos volúmenes de M. J. Adler, *The Idea of Freedom* (Garden City, N. Y.:

Para empezar, por tanto, habrá que poner un cierto orden en los contextos en los que hablamos de libertad económica, de libertad jurídica, de libertad política y también de otras libertades [3]. Todas estas libertades están interrelacionadas, desde luego, porque todas ellas pertenecen a uno y al mismo hombre. Sin embargo, es preciso distinguir las unas de las otras porque cada una se refiere al examen y a la solución de un aspecto particular del problema general de la libertad. De donde se sigue que lo primero que es preciso aclarar es que la libertad política no es del mismo tipo que la libertad psicológica, intelectual, moral, social, económica o jurídica. La libertad política presupone esas libertades —y las fomenta—, pero no se identifica con ellas.

La segunda aclaración se refiere al ámbito del discurso. El error en este contexto consiste en confundir el nivel empírico y el filosófico. Los filósofos han especulado frecuentemente en torno a la libertad política, pero sólo en raras ocasiones lo han tratado como un problema práctico que debe abordarse como tal. Entre las excepciones se encuentran Aristóteles, Locke y Kant; filósofos que no han cometido el error de dar una respuesta filosófica a una cuestión práctica. Locke, en concreto, tiene ese mérito. Su tratamiento del problema de la libertad en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* difiere del que encontramos en el segundo de los *Dos tratados sobre el gobierno* y no está relacionado con él. En el primero, Locke define la libertad como una actuación movida por la determinación del propio yo, mientras que en la segunda obra, la libertad consiste en el hecho

Doubleday, 1958 y 1961). En esta obra, sin embargo, se estudian los conceptos de cada autor sin referencia alguna al contexto histórico; y, además, se olvida con facilidad el hecho de que muchas de las diferentes tesis se defendieron, en último término, por la misma razón, y de que muchas de las diferencias equivalen a la misma cosa dicha en circunstancias diferentes. Dos colecciones importantes de ensayos son las de R. N. Anshen, ed., *Freedom: Its Meaning* (New York: Hartcourt, Brace, 1940); y L. Bryson, L. Finkelstein, R. M. MacIver, y R. Mckeon, eds., *Freedom and Authority in Our Time* (New York: Harper, 1953). Véanse también M. R. Konvitz y C. Rossiter, eds., *Aspects of Liberty* (Ithaca: Cornell University Press, 1958); y C. J. Friedrich, ed., *Liberty* (New York: Atherton, 1962). El ensayo de Hannah Arendt, «¿Qué es la libertad?», en *Between Past and Future*, es excelente.

[3] Dejo a un lado la libertad de temer, la libertad de la pobreza, la libertad de la necesidad y la fórmula «libertad como expresión de uno mismo» porque no está claro con frecuencia en qué contexto se insertan. Con la excepción de la libertad de sentir inseguridad, pueden entenderse como supuestos de la libertad psicológica, pero también relacionadas con la libertad política. Aun peor, la libertad como expresión de uno mismo puede ser tanto una libertad psicológica como una libertad moral y/o intelectual; y también se ha mezclado con «poder» por C. B. Macpherson, especialmente en *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Clarendon Press, 1973), capítulo 3.

de no estar «sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida, arbitraria, de otro» [4].

En cambio, lo que preocupa a la mayoría de los filósofos es la *Libertad Verdadera* o la *Esencia de la Libertad* —o el problema de la libertad de la voluntad o la cuestión de la forma suprema de la libertad (concebida como autoexpresión, autodeterminación o autoperfección). Pero no hay que culparles por ello, pues, al fin y al cabo, eso es lo que se supone que debe preocuparles. Con todo, cada vez que proyectan la metafísica de la libertad en la esfera de la política habría que reprochárselo, pues no se dan cuenta, a diferencia de Locke, de que en este contexto nos enfrentamos con otro problema distinto. Y, sin embargo, no es algo que esté definitivamente resuelto. Por ejemplo, cuando Friedrich examina la relación entre la filosofía política y la ciencia de la política —después de haber criticado acertadamente la confusión de cuestiones filosóficas y «el ámbito empírico del gobierno y de la política»— concluye diciendo que «cualquier discusión sobre la libertad y el liberalismo debe, si se argumenta seriamente, afrontar el problema de la "libertad de la voluntad"» [5]. Yo no veo por qué. Ciertamente, cualquier debate sobre la libertad querida por el Occidente se funda en una *Weltanschauung* —en una concepción de la vida y de los valores. Para ser más exactos, toda polémica de ese tipo parte del presupuesto de nuestra creencia, mayor o menor, en el valor de la libertad individual. Pero yo me resisto a ver en ello una relación más estrecha.

En primer lugar, aun si llegáramos a averiguar que el hombre no es, ontológicamente, un agente libre y que no es realmente, o en último término, responsable de sus actos, ¿deberíamos renunciar a un orden social regulado por normas acompañado de las correspondientes sanciones? No veo cómo podríamos hacerlo. Lo único que cambiaría sería el significado de la sanción, que perdería su valor disuasorio y/o su justificación como castigo. El condenado se convertiría en un mártir de la sociedad que paga por delitos de los que no es (moralmente o de otra forma) responsable. Pero, a pesar de todo, sería condenado, ya que todas las sociedades deben apartar de su seno a todo el que viole las reglas de coexistencia sobre las que se basan.

La segunda razón para mantener dentro de sus límites el problema filosófico es que, si no lo hacemos, no entenderemos correcta-

[4] Véase el *Essay Concerning Human Understanding*, especialmente volumen I, libro II, capítulo 21; y los *Two Ttreatises of Government*, libro II, capítulo 4, sección 22.

[5] En R. Young, ed., *Approaches to the Study of Politics* (Evanston: Northwestern University Press, 1958), pp. 174, 184.

mente, por ejemplo, en qué sentido Spinoza sostenía que la libertad es la racionalidad perfecta; Leibniz, la espontaneidad de la inteligencia; Kant, la autonomía, o Hegel, la aceptación de la necesidad, o Croce, el continuo despliegue de la vida. Estas conceptualizaciones son perfectamente válidas en sus respectivos contextos; pero su significado y valor verdadero están unidos a la búsqueda de una libertad que es esencial, última o, en palabras de Kant, trascendental. Nótese, por otra parte, que ninguna de esas definiciones alude a una libertad «relacional». Por tanto, si pretendemos servirnos de las conceptualizaciones mencionadas para tratar el problema de la servidumbre política, que es un problema «relacional», distorsionamos su significado sin obtener utilidad alguna. En realidad, cuando situamos las ideas sobre la libertad de Spinoza, Leibniz, Kant (como filósofo moral), Hegel o Croce en un plano empírico y las vinculamos a problemas originariamente no previstos en sus respectivas conceptualizaciones, se transforman en ideas falsas y perjudiciales. Perjudiciales en razón del falso testimonio arbitrariamente invocado de estos filósofos. En consecuencia, lo que trato de apuntar es que la libertad política *no es* una libertad filosófica. No es la solución práctica de un problema filosófico y, todavía menos, la solución filosófica de un problema práctico.

Por último, debemos tratar de los diversos estadios del proceso de la libertad. La frase «Yo soy libre» puede tener tres sentidos diferentes o descomponerse en tres fases diferenciadas. Puede significar *se me permite,* o *soy capaz de,* o *tengo el poder de.* En el primer caso, la libertad es aquiescencia o permiso; en el segundo, es la capacidad, y en el tercero requiere de otra condición (material o de otro tipo) para cumplirse. Este tercer significado es el más reciente, el último de la serie, y será examinado posteriormente. De momento, nos limitaremos a estudiar los dos primeros. Sin duda, la *libertad como autorización* y la *libertad como capacidad* están relacionados estrechamente, pues la autorización sin la capacidad y la capacidad sin la autorización son igualmente estériles. Sin embargo, no hay que confundirlas, porque ninguna clase de libertad puede por sí cumplir ambos requisitos. Ciertos tipos de libertad están pensados fundamentalmente para crear las *condiciones que permitan* la libertad. La libertad política es de este tipo y también lo son, con frecuencia, la libertad jurídica y la libertad económica (tal y como se entiende en un sistema de mercado). En otros contextos, en cambio, se hace hincapié principalmente, si no exclusivamente, en las raíces y en las fuentes de la libertad —en la libertad como capacidad. Este es el caso particularmente de la aproximación filosófica al problema de la libertad y de las nociones de libertad psicológica e intelectual.

La distinción entre *se me permite* y *soy capaz de* corresponde a la diferencia entre la esfera externa y la esfera interna de la libertad. Si se trata de la exteriorización de la libertad, esto es, de la libertad de *acción,* la libertad adopta la forma de una autorización. En cambio, cuando el problema no es el de la libertad externa, la libertad en cuestión es la libertad-capacidad. Los términos «independencia», «protección» y «acción» se emplean en general para referirse a la *libertad externa,* mientras que los vocablos «autonomía» «autorrealización» y «voluntad» se relacionan habitualmente con la libertad que existe *interiore hominis.* Lo que nos lleva a la conclusión de que la libertad política no es una libertad interna, sino una *libertad relacional* e instrumental cuya finalidad primordial es la creación de una situación de libertad, de las condiciones de la libertad.

X.2. *La libertad política*

Cranston subraya que «en épocas de opresión centralizada la utilización política del término libertad carece prácticamente de ambigüedad» [6]. Esto es muy cierto, y, además, nos resulta muy útil, porque tratándose de la libertad política lo mejor que podemos hacer para abordar su análisis es confiar en el testimonio de aquellos que han padecido la falta de libertad. Los que nunca han conocido las tiranías ni las dictaduras se inclinan fácilmente hacia una retórica de la libertad, muy alejada de las realidades sencillamente terribles de la opresión real donde quiera que exista. El hemisferio occidental rebosa, hasta cotas sin precedente, de refugiados a los que —cuando hablan del estado de cosas de los países de donde escaparon— se tacha de exagerados y de sustentar puntos de vista claramente sesgados. Se trata, empero, de gentes que, con riesgo de sus vidas, han abandonado hogares, amigos y pertenencias, mientras que los intelectuales occidentales, que creen poseer un mayor conocimiento sobre aquellas realidades, vivían al abrigo de la seguridad donde quiera que deseaban fijar su residencia. Yo no tengo dudas sobre quién conoce mejor la situación: el que la sufre en propia carne.

Hobbes y el pueblo inglés de esos tiempos agitados conocían lo peligrosa que podía ser la vida. Y Hobbes pretendía expresar «el significado generalmente atribuido» en Inglaterra a la palabra cuando escribió: «La libertad significa propiamente la ausencia de... impedimentos *externos* al *movimiento*» [7]. La mayoría de los autores

[6] *Freedom: A New Analysis* (London: Longman, 1954), p. 11.

[7] *Leviathan,* capítulo 21. Véase también el capítulo 14. Incluso si esta definición se sitúa en el contexto de la «libertad natural» (realmente «puede ser

destacan, refiriéndose a la libertad, su gran diversidad de significados. Pero si separamos a la libertad política de otras libertades, lo asombroso es precisamente la continuidad y la persistencia de su significado a través del tiempo. Donde quiera que el Estado se erige en entidad supraordenada y siempre que el individuo occidental reivindica la libertad, sin duda está demandando aquello de lo que Hobbes hablaba: ausencia de impedimentos externos, remoción de las restricciones exteriores, disminución de los lazos coactivos. En otros términos, la libertad política es inconfundiblemente libertad *de*, no libertad *para*. Acostumbramos a denominarla libertad «negativa»; pero yo prefiero denominarla más exactamente *libertad protectora* o defensora, pues aquel predicado posee un sentido peyorativo y además contribuye a que se la considere como una libertad de inferior categoría.

Los críticos han repetido hasta la saciedad que esa idea de la libertad dimana de una filosofía individualista errónea, fundada en la falsa presunción de que el individuo es un átomo, una mónada. Para empezar, pondría en tela de juicio que esa idea sea filosófica en el sentido de que sólo un reducido número de intelectuales se interesen realmente por el individuo. Consideremos, por ejemplo, la Revolución Francesa (un acontecimiento que, según se reconoce, escapó del control de los *filósofos*); pues bien, todo su desarrollo adoptó el significado de una vindicación de la libertad *contra* el poder. Durante los años 1789 a 1794 el tercero y cuarto estados exigieron la libertad individual y política en oposición al Estado, y no la realización de la libertad social y económica a través de la intervención del Estado. Para el pueblo francés, la idea de que la libertad pudiera constituir un objetivo y una preocupación del Estado le hubiera parecido por lo menos extravagante. Y ello no por causa de sus creencias filosóficas individualistas, sino por una razón mucho más pedestre, cual es que durante siglos había sido explotado por monarcas, nobles, clérigos, soldados y toda suerte de vínculos de carácter corporativo.

A decir verdad, no es preciso recurrir a las mónadas y a la filosofía atomista del hombre para explicar la razón de que se propenda a entender la libertad política en todas las épocas —especialmente cuando aumenta la opresión— como una liberación *de*, es decir, como una libertad defensiva. Lo realmente importante es entender que la libertad política no es un problema, o no está en cuestión, a menos que consideremos la relación entre el ciudadano y el Estado *desde*

aplicable no menos... a criaturas inanimadas que a seres racionales»), cubre también en parte el contexto de la libertad civil, de la «libertad de los súbditos». Hobbes empleó también «movimiento» con motivo de la formulación estrictamente mecánica de su filosofía.

el punto de vista del ciudadano. Si lo hacemos desde la perspectiva del Estado, *ipso facto* deja de interesarnos el problema de la libertad política. Decir que el Estado «es libre de» es decir que nos referimos a un poder discrecional. El Estado tiránico es libre *de* gobernar a su antojo, lo cual significa que priva a sus súbditos de la libertad [8]. Quede, pues, claro que: a) hablar de libertad política es tratar del poder de los poderes subordinados, del poder de los destinatarios del poder, y b) que la forma adecuada de plantear el problema de la libertad política es preguntarse: ¿cómo salvaguardar el poder de estos poderes menores y virtualmente perdedores? La libertad política —esto es, el ciudadano libre— existe en tanto en cuanto se crean las condiciones que permiten a este poder menor resistir al poder superior que, de otra forma, le aplastaría o, al menos, podría hacerlo. Esta es la razón de que el concepto de libertad política adquiera principalmente una connotación antagonista. Es una liberación *de* porque consiste en la libertad *para* el más débil.

Ciertamente, «la ausencia de impedimentos externos» de Hobbes no debe tomarse al pie de la letra para que no sugiera una reivindicación de tipo anarquista. La ausencia de restricciones no es la ausencia de *todas* las restricciones. Lo que pedimos de la libertad política es protección contra el poder arbitrario y sin límite (absoluto). Consideramos que una situación de libertad es una situación protegida que permite a los gobernados oponerse de manera efectiva al abuso de poder por parte de los gobernantes. Se objetará quizás que esta precisión no aclara gran cosa. Porque ¿qué quiere decirse con «abuso» de poder? ¿Dónde acaba el ejercicio legítimo del poder y dónde comienza el ilegítimo? Seguramente no habrá acuerdo al respecto. Las contestaciones a las preguntas ¿protegidos de qué? y sin límites ¿hasta qué punto? dependen de lo que esté en juego en un momento y lugar determinados, y de lo que es más apreciado (y de la intensidad de esa apreciación) en el ámbito de una cultura específica. La palabra «coerción» no es aplicable a cualquier clase y grado de restricción; ni la «protección» implica defensa frente a todo. En primer lugar, el pueblo debe sentir que lo que está en juego merece protegerse (la amenaza de la coacción debe pesar sobre algo que aprecia), y, en segundo lugar, nadie se preocupa de proteger lo que no corre peligro. Las preguntas mencionadas permiten respuestas lo bastante precisas

[8] Por lo tanto, no estoy de acuerdo con la tesis de H. J. Morgenthau («Los dilemas de la libertad», *American Political Science Review*, septiembre, 1957), según la cual la libertad política se enfrenta con un dilema: ¿libertad del detentador del poder político o libertad de los individuos? Carece de sentido afirmar que el detentador del poder carece de libertad cuando no se le otorgan poderes sin limitaciones.

con tal de que las situemos en el contexto, sepamos qué es lo que está amenazado y a qué amenaza tememos más. A la postre la ausencia de impedimento se traduce siempre como: nadie se ve impedido respecto a *x*, *y* y *z*. En la civilización democrático-liberal estas equis e íes derivan de principios morales cristianos, de los derechos naturales, de un cálculo sobre la felicidad y de una ética basada en los derechos. Y así debe ser.

La próxima cuestión es si la libertad negativa es un concepto adecuado de libertad, y para responderla nos vemos obligados a ampliar nuestro horizonte. Clinton Rossiter ha resumido nuestra idea actual de libertad como un compendio de cuatro nociones: la independencia, la intimidad, el poder y las oportunidades. «La *independencia* es la situación en la que el hombre se siente sujeto a un mínimo de limitaciones externas... La *intimidad* es un tipo de independencia especial que puede entenderse como un esfuerzo para asegurar la autonomía... si resulta necesario frente a las presiones de la sociedad moderna.» Sin embargo, dice Rossiter, hasta ahora sólo hemos mencionado «una media libertad, la mitad negativa... (pero) la libertad es también algo positivo... y, por tanto, debemos pensar en ella en términos de *poder*... y también en términos de *oportunidad*» [9]. Quizás se haya deslizado un ligero error en el análisis de Rossiter, pues cuando dice «poder» parece querer decir «habilidad para» en el sentido de capacidad. Para evitar toda ambigüedad, incluiremos el concepto de capacidad en la lista y colocaremos el del poder al final. Así, la *libertad completa* comprendería los cinco rasgos siguientes: a) independencia; b) intimidad; c) capacidad; d) oportunidad, y e) poder.

Ahora podemos formular la pregunta con mayor precisión: ¿Cuál es la relación entre la primera mitad de la libertad (la independencia y la intimidad) y la segunda mitad (la capacidad, la oportunidad y el poder)? A mi juicio, la respuesta está clara: es la relación entre las condiciones y las consecuencias. Y, en consecuencia, es una *relación procedimental*. Esta es la razón por la que el conjunto de conceptos referidos constituye una secuencia en la que la independencia es la primera y no puede aparecer en último lugar. Desgraciadamente, la cuestión procedimental suele olvidarse. El mismo Rossiter cuando «reúne nuevamente las partes en un todo» no da a entender en lo más mínimo que exista un orden y una sucesión en esa totalidad. Y concluye: «El liberalismo clásico hace hincapié, como es obvio, en los aspectos negativos de la libertad. La libertad es considerada casi

[9] «Modelos de Libertad», en Konvitz y Rossiter, *Aspects of Liberty*, pp. 16-18. La cita inmediatamente posterior es de la página 18.

exclusivamente como un estado de independencia y de respeto a la intimidad. Pero es éste precisamente uno de los rasgos determinantes de que el liberalismo clásico no sirva, si es que sirvió alguna vez, para describir el lugar del hombre libre en una sociedad libre.» Pues bien, aun si aceptamos que el liberalismo clásico no es «totalmente adecuado», no debe olvidarse que las consecuencias provienen de los antecedentes y que el liberalismo clásico sirve aún como la condición previa de las libertades que ignoró. Aunque una condición no signifique necesariamente la producción de determinado efecto, lo cierto es que si una condición no precede a lo que condiciona no se producirá ningún efecto; de ahí la importancia del *carácter secuencial* de las libertades mencionadas (sin exclusiones ni saltos).

La libertad política no es en modo alguno la única, ni tampoco la más importante; sí es, sin embargo, la libertad esencial desde la óptica del procedimiento porque constituye la condición *sine qua non* de las otras libertades. De modo que hablar de la «independencia de» como concepción incompleta de la libertad, como tendemos a hacer, es simplemente erróneo. También las demás libertades, aisladamente consideradas, son igualmente insuficientes. Tan sólo la serie completa, *debidamente ordenada,* es suficiente. No basta que nuestro pensamiento sea libre si no lo es también nuestra lengua. La capacidad de dirigir nuestra vida sirve de poco si se nos impide utilizarla. ¿Cómo entonces pueden considerarse suficientes las denominadas libertades positivas si un señor todopoderoso impide su desarrollo? Afirmar que la libertad negativa no basta es afirmar lo que es obvio; no afirmar que necesitamos liberarnos *de* para estar en condiciones de conseguir la libertad *para* es omitir lo fundamental.

Si decidimos denominar a la libertad política «negativa» (en lugar de «defensiva»), conviene recordar que la libertad exige su «afirmación», que no puede ser una libertad pasiva, inmóvil. Como todas las libertades, implica actividad. Desde esta perspectiva se ha dicho que la libertad no es sólo liberación *de,* sino también, y al mismo tiempo, *participación en* (los asuntos de la comunidad política). Cierto; pero falso cuando se olvida que la participación es posible merced a la independencia, y no a la inversa. Incluso nuestros derechos subjetivos, según escribió Jhering en un famoso opúsculo, quedan reducidos a la nada si no los ejercemos, si no «luchamos» por ellos [10]. Sin embargo, carece de sentido hablar de ejercer derechos si éstos no existen ya. E igual cabe decir de la libertad política. No tiene objeto hablar de su ejercicio si no contamos ya con la independencia. Las

[10] En frase de Jhering, «El derecho no es un concepto lógico, sino energético y activo». *Der Kampf um's Recht* (1873), capítulo 1.

dictaduras totalitarias demandan y suscitan en sus súbditos gran actividad e incesantemente les movilizan. Se dirá, bueno ¿y qué? Pues que mediante la movilización de las masas desde arriba los dictadores actuales modifican e impiden el movimiento espontáneo (la participación) desde abajo, es decir, hacen imposible la «libertad independiente».

Teniendo en cuenta lo que se ha expuesto, parece que deberíamos resistir la tentación de tratar de la libertad política como si fuera, en sí misma, una libertad completa. Aquellos que la dilatan considerándola como si fuera la participación acaban desdibujando su característica esencial [11]. Si nuestra búsqueda de una mayor libertad fracasa con frecuencia, también es debido a que esperamos de la participación más de lo que puede darnos. Ciertamente, la libertad como ausencia de limitaciones no es un fin en sí misma, y la libertad política exige una acción positiva y una resistencia activa [12]. Allí donde la apatía se generaliza, se pierde fácilmente la libertad. Pero el hecho fundamental es que la relación de fuerzas entre los ciudadanos y el Estado es desigual; que, frente al Estado, el poder de los ciudadanos es fácilmente destructible, y, en consecuencia, lo que tipifica su libertad es la presuposición de unos mecanismos de defensa. A no ser que se demuestre que *vis-à-vis* el Estado los ciudadanos no son los más débiles, el concepto político de libertad depende de este razonamiento: tan sólo si no se me impide actuar puede decirse que tengo el poder de hacerlo [13].

No hay por qué preocuparse si se nos dice que nuestra concepción es incompleta, puesto que lo es. En realidad, cada forma específica de libertad equivale a una libertad parcial porque afecta sólo

[11] Me refiero a la libertad de los antiguos (cap. X, *infra*), y a la discusión anterior del participacionismo actual (véase el cap. V, secciones 5-7 y el cap. VIII, sección 6).

[12] «Las libertades son resistencias» acostumbraba a decir Royer Collard, un doctrinario de la restauración francesa. Harold Laski era totalmente hobbesiano en este asunto («la libertad es esencialmente la ausencia de limitación») y sostuvo algo parecido: «La libertad no puede evitar ser el valor de resistir a las exigencias del poder en un momento que se considera decisivo.» *Liberty in the Modern State* (London: Faber & Faber, 1930), pp. 11 y 250.

[13] Bajo la expresión «libertad política» incluyo también las libertades civiles (libertad de expresión, de prensa, de reunión, etc.). Se trata también de libertades que caen bajo la categoría de la libertad *negativa*, dado que delimitan la esfera de acción del Estado y establecen la frontera entre el uso y el abuso del poder político. Nuestros derechos políticos dimanan de las libertades civiles, de las que son su concreción y, sobre todo, su garantía específica. Los derechos políticos son libertades civiles desarrolladas y protegidas, y las libertades civiles son la *raison d'être* (aunque no la única) de los derechos políticos. Un análisis conceptual se encuentra en la obra de Richard E. Flathman, *The Practice of Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

al problema que pretende solventar. Lo que importa es no dejar de lado la libertad política. No podemos pasar por alto la libertad negativa si queremos conquistar la libertad positiva. Olvidar por un momento la necesidad de no sufrir limitaciones es poner en peligro todo el edificio de las libertades. Una vez sentada la trascendencia de la libertad política desde el punto de vista procedimental, cabe preguntarse sobre su importancia actual para nosotros. Decir que la libertad no es bastante, que la «libertad real» es otra cosa, está fuera de lugar. Pero sin duda cada época tiene sus exigencias y sus necesidades peculiares. Así, *hic et nunc* podemos afirmar que dado que la libertad (política) está hoy asegurada, demanda una menor atención que las libertades consistentes en hacer posibles los medios, y de ello trataremos en su momento [14]. Entre tanto, procede una última consideración.

Hasta este instante he destacado la multiplicidad de las libertades. Y lo he hecho porque creo que no es posible encontrar el significado central mientras estén confundidas las concepciones filosófico-metafísicas de la libertad con las empíricas. Pero si marginamos las primeras, aparece un significado unificador, esencial, en la progresión práctica de las libertades: es la *libertad de opción*. La libertad política (la independencia) protege y permite al individuo elegir; y las libertades sucesivas contribuyen a la creación de las condiciones que amplían la posibilidad de escoger y la efectividad de la opción. El derecho a la intimidad permite escoger sin presiones, partiendo de la propia reflexión reposada; la capacidad supone, entre otras cosas, el aumento del número de opciones; la oportunidad, situar al alcance alternativas entre las que escoger; y el poder, en el contexto de la libertad, es la condición que iguala, la condición que hace posible una *libertad igual de opción* efectiva. Así pues, cuando se usa la palabra libertad de forma genérica, se entiende generalmente que se trata de la libertad de opción. Pero la libertad de opción es también una fuente inagotable de posibilidades. Pues la libertad de opción no es una libertad «relacional»; simplemente ofrece posibles actuaciones alternativas a un agente. La libertad política, en cambio, es una libertad «relacional»; se da entre actores cuyas libertades coexisten recíprocamente.

XI.3 *La libertad liberal*

Se habrá observado que hasta ahora he hablado de la libertad *política* y no de la *concepción liberal de la libertad*; aunque, cierta-

[14] El argumento prosigue en el capítulo XII, sección 7, y en el capítulo XIII, secciones 6 y 7.

mente, ambos conceptos han llegado a estar estrechamente relacionados. Pero puesto que está de moda considerar anticuada la idea liberal de la libertad, es aconsejable separar el problema de la libertad política de la solución que le ha proporcionado el liberalismo. Además, es fácil argumentar que la libertad del liberalismo, dada su condición histórica, es efímera. Pero, ¿cabe sostener lo mismo respecto a la libertad política? ¿Podemos decir que incluso la libertad es un bien o una necesidad transitoria? Si es así, digámoslo. La libertad política (la idea) y la libertad liberal (una de sus encarnaciones) no pueden suprimirse de un golpe. Mas bien, precisamente en el momento en que rechazamos la solución liberal del problema de la libertad nos hace falta encontrar con más urgencia que nunca una solución a ese problema.

Cuando llega el momento decisivo lo que pedimos a la libertad política es protección ¿Cómo conseguirla? En última instancia, desde la época de Solón hasta la actualidad, la respuesta se ha buscado en la obediencia a las leyes, no a los señores. Como escribió Cicerón *legum servi sumus ut liberi esse possimus,* somos siervos de las leyes para poder ser libres [15]. Locke lo dijo incluso más concisamente: «Donde no hay ley no existe libertad» [16]. También Paine escribió: «el gobierno de un país libre... no está en las personas sino en las leyes» [17]. Y Rousseau, como veremos, mantuvo la misma actitud que Cicerón y Locke. El problema de la libertad política reside siempre en la búsqueda de normas que controlen el poder [18]. Esto explica la estrecha conexión entre libertad política y libertad jurídica. Pero la fórmula «libertad bajo la ley» y por medio de leyes, puede concebirse y ejecutarse de distintas formas. La protección de la ley se ha entendido, en general, de tres maneras: la de los griegos, que es ya una interpretación legislativa; la de los romanos, que se acerca al sistema inglés

[15] *Oratio pro Cluentio,* 53.

[16] *Two Treatises of Government,* Segundo tratado, capítulo VI, 57. Véase también el capítulo XVIII, 202: «Donde quiera que acaba la ley, allí comienza la tiranía.»

[17] *Rights of Man,* part II, capítulo 3, último parágrafo.

[18] Obsérvese que, tal y como se ha formulado, mi aserto no contradice ni puede ser refutado diciendo que la libertad estriba en la ausencia de regulación. Como indica Adler, si bien las tesis de la obediencia a las leyes y de la carencia de regulación «parecen respuestas antitéticas a la pregunta "¿cuál es la relación entre la libertad y la ley?", en realidad no entienden la cuestión en el mismo sentido» (*The Idea of Freedom,* I: 619). Ciertamente, si un autor no piensa en la libertad política, sino en otro tipo de libertad (por ejemplo, en la autorrealización), probablemente sostendrá que cualquier regulación es enemiga de la libertad en la que está pensando. Lo cual, empero, confirma la importancia de considerar a la libertad política aislada de libertades extrapolíticas.

del *rule of law* [19]; y la del liberalismo, que es el constitucionalismo.

Los griegos comprendieron perfectamente que si no querían ser gobernados tiránicamente tenían que gobernarse mediante leyes [20]. Pero su idea de la ley oscilaba entre dos extremos: el de las leyes sagradas, que eran demasiado rígidas e inmutables, y el de las convencionales, que eran demasiado inciertas y cambiantes. En el curso de su experiencia democrática, las *nomoi* (leyes) pronto dejaron de reflejar la naturaleza de las cosas *(physis)* y los griegos no supieron detenerse en el justo medio entre la inmovilidad y el cambio. En cuanto la ley perdió su carácter sagrado, la soberanía popular fue situada por encima de la ley y, por ese mismo acto, el gobierno mediante leyes se fundió y confundió con el gobierno de los hombres. La razón de esto es que la concepción legal de la libertad presupone el rechazo de la *eleutheria* griega —de una libertad que eleva a principio que lo que al pueblo place es ley. Si consideramos el sistema griego desde la perspectiva de nuestro conocimiento, podemos comprobar que su concepción de la ley carecía de la idea de *limitación,* idea que, como se descubrió más tarde, era inseparable de la misma.

Esta es la razón por la que nuestra tradición jurídica es romana y no griega. La experiencia griega nos muestra cómo *no* debemos proceder si deseamos gozar de la libertad bajo la ley. Los romanos, es cierto, se plantearon un problema asequible. Como apuntó Wirszubski, «La república romana nunca fue... una democracia de tipo ateniense; para los romanos, la *eleutheria,* la *isonomia* y la *parrhesia,* que eran sus términos clave, estaban más cerca de la *licentia* que de la *libertas*» [21]. De hecho, la jurisprudencia romana no realizó contribución directa alguna a la solución del problema específico de la libertad política. Pero indirectamente sí contribuyó al desarrollo de la idea de legalidad cuya versión posterior sería el *rule of law* anglosajón.

La tercera solución jurídica al problema de la libertad política es la aportada por el liberalismo —que se desarrolló con la práctica constitucional inglesa—, encontró su formulación escrita más resonante en la Constitución de los Estados Unidos y está expuesta en la teoría del *garantismo constitucional* y, en este sentido, en la del *Rechsstaat,*

---

[19] La semejanza del desarrollo constitucional en Roma y en Inglaterra fue percibida por Rudolf von Jhering en su *Geist der Römischen Rechts* y por Bryce en su *Studies in History and Jurisprudence.*

[20] Cfr. Aristóteles: «Los hombres no deberían creer que vivir con arreglo a la norma constitucional sea una esclavitud; pues es su salvación.» *Politics* 1310a.

[21] C. Wirszubski, *Libertas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), página 13.

del Estado basado en la ley [22]. ¿Cuál fue la contribución específica del liberalismo a la solución del problema de la libertad política? No fue el creador de la idea moderna de la libertad individual, aunque le añadió algo importante [23]. Tampoco fue el inventor de la noción de la libertad bajo la ley (como se expresa en la formulación de Cicerón). Pero sí descubrió la manera de institucionalizar un equilibrio entre el gobierno de los hombres y el gobierno de las leyes.

La mejor forma de constatar el valor y la originalidad del enfoque del liberalismo clásico es compararlo con las tentativas realizadas previamente. Básicamente, la solución legal del problema de la libertad puede hallarse en dos direcciones radicalmente distintas: o en la supremacía de los legisladores o en la supremacía de la ley. A tenor con la primera, las leyes son normas escritas promulgadas por los cuerpos legislativos, es decir, la ley es la ley legislativa. Para la segunda, la ley es algo que los jueces deben descubrir; es la ley judicial. Según el primer análisis, el derecho consiste en la elaboración escrita y sistemática de las leyes; para el segundo, el derecho es el resultado del descubrimiento progresivo de la ley *(Rechtsfindung)* a través de las decisiones judiciales. Desde la primera perspectiva, el derecho puede considerarse como el producto de la mera voluntad; desde la segunda, debe ser resultado del razonamiento jurídico. El peligro de la solución legislativa reside en que puede alcanzarse un punto en el que los hombres gobiernen tiránicamente a otros hombres a pesar de las leyes, es decir, a un punto en el que las leyes no sirvan de protección. Por otra parte, la segunda solución puede resultar inadecuada por tres motivos. Primero, porque la supremacía de la ley no salvaguarda *per se* necesariamente la dimensión política de la libertad (por ejemplo, la supremacía de la ley entre los romanos se refería a la elaboración del *jus civile,* no del derecho público). Segundo, cuando la supremacía de la ley consiste en el descubrimiento de la ley, esto es, cuando los jueces actúan en esa creencia, puede perfectamente llegar a ser demasiado estática (por no decir demasiado fragmentaria). Tercero, los jueces pueden creerse no los *descubridores* de la ley sino sus *hacedores* —y si eso sucede, el «gobierno de los jueces» puede ser más perjudicial que el «gobierno de los legisladores».

[22] *Garantismo* constitucional es más preciso que «Estado basado en el derecho» porque por este último puede entenderse un mero sistema de justicia administrativa. De hecho, la noción administrativa de *Rechsstaat* ha prevalecido sobre la concepción constitucional. Sobre las diversas formas mediante las que el Estado basado en el derecho enlaza con el «Estado justo», véase Gottfried Dietze, *Two Concepts of the Rule of Law* (Indianápolis: Liberty Fund, 1973).

[23] Véase capítulo X de esta obra.

El constitucionalismo liberal es la técnica de la conservación de las ventajas de las soluciones mencionadas, disminuyendo sus respectivos inconvenientes. De una parte, la solución constitucional es la del gobierno de los legisladores, pero con dos limitaciones: una, referente al método de la elaboración de las leyes, que está sometido a un severo *iter legis;* y otra, relativa al dominio legislativo, que está restringido por una ley superior y, por ello, impedido de atentar contra los derechos fundamentales que afectan a la libertad del ciudadano. De otra parte, la solución constitucional procura que la supremacía de la ley se mantenga dentro del sistema. Aun si este último elemento del gobierno constitucional ha sido desplazado gradualmente por el primero, hay que recordar que los autores de las constituciones liberales no concibieron el Estado como una *machine à faire lois,* como una máquina de hacer leyes, sino que concibieron el papel de los legisladores como una función complementaria, según la cual se suponía que el parlamento integraría el descubrimiento judicial del derecho, pero no lo remplazaría. Convendría subrayar, a la inversa, que los creadores de las constituciones liberales concibieron la independencia del poder judicial como independencia *de* la política, y no como otra vía de hacer política.

Sin duda, ése era el plan de los creadores de las constituciones liberales, no necesariamente los logros de los documentos que redactaron. Existen también muchas diferencias significativas entre los sistemas constitucionales. Si nos referimos a los orígenes, la constitución inglesa no escrita se edificó en gran parte sobre la base de la supremacía de la ley, que también le sirvió de amparo [24]; la constitución americana, no obstante las múltiples desviaciones de la práctica constitucional británica, se apoyó considerablemente en la supremacía de la ley; en cambio, las constituciones escritas europeas fueron precedidas por las codificaciones aprobadas por Napoleón y se fundamentaron desde el principio en la concepción legislativa del derecho. Pero esas diferencias iniciales se han reducido gradualmente, pues la tendencia general en la actualidad —incluso en los países de lengua inglesa— se muestra favorable al derecho estatutario. A pesar de ello, no podemos afirmar hasta el momento presente que las constituciones actuales hayan perdido su *raison d'être* como solución que combina la supremacía de la ley y la supremacía de los legislado-

[24] Una expresión clásica sigue siendo la de A. V. Dicey, *The Law of the Constitución* (1885). Blackstone fue, más que ningún otro, el autor del siglo XVIII que estableció lo que era la constitución inglesa. El hecho de que Coke, y aún más Blackstone, hicieran aparecer al *common law* como un derecho más «común» y más basado en la costumbre de lo que realmente es, era irrelevante para mi argumentación.

res. Incluso si nuestras constituciones se inclinan más y más del lado de una concepción estatutaria de la elaboración del derecho, mientras sean consideradas como un derecho superior, exista un control judicial, jueces independientes dedicados al razonamiento jurídico y el debido procedimiento legal [25], y mientras exista un procedimiento vinculante de elaboración de las leyes que actúe como freno de la concepción de la ley como mera voluntad, en tanto prevalezcan esas condiciones, seguiremos dependiendo de la solución constitucional liberal del problema del poder político.

Los sistemas constitucionales pasados y presentes son, por lo tanto, *de hecho,* sistemas liberales. Podría decirse que la política liberal es el constitucionalismo [26], un constitucionalismo que busca la solución al problema de libertad *política* mediante una aproximación dinámica a la concepción jurídica de la libertad. Esto explica por qué no podemos hablar de libertad política sin referirnos al liberalismo —liberalismo, insisto, no democracia. La libertad política que hoy disfrutamos es la libertad del liberalismo, el tipo liberal de libertad, no la precaria y dudosa libertad de los antiguos. Esta es también la razón por la que, al recordar los principios característicos de la deontología democrática, he mencionado la igualdad, la isocracia y el autogobierno, pero no la idea de la libertad.

Desde luego, es posible derivar la idea de libertad del concepto de democracia, pero indirectamente y mediante un rodeo. La idea de la libertad no dimana de la noción del poder popular sino de la del poder igual, de la isocracia. El aserto «somos iguales» (en poder) puede interpretarse en el sentido de «nadie tiene el derecho a mandar sobre mí». Así pues, podemos deducir una libertad *negativa* del postulado de la igualdad. Sin embargo, esta deducción es más propia de los pensadores modernos que de los antiguos. En la tradición griega, la democracia está mucho más asociada con la idea de *isonomía* (igualdad ante la ley) que con la de *eleutheria* (libertad), y el ideal del poder popular es con mucho la idea preponderante en

[25] Digo «posiblemente» porque el «proceso legal debido» *, tal y como se interpreta en Estados Unidos, no tiene equivalente en Europa y va más allá de la *lex terrae* del viejo derecho inglés y, también, de la interpretación inglesa del imperio de la ley.

[26] Como recuerda oportunamente Duverger: «cuando Laboulaye dio el título de *Cours de Politique Constitutionelle* a una antología de las obras de Benjamin Constant, quería decir en esencia *Course in Liberal Politics*. Los regímenes "constitucionales" son regímenes liberales» (*Droit Constitutionel et Institutions Politiques,* p. 3). El propio Constant había reunido esos ensayos en 1818-19, afirmando que «Constituyen una especie de curso sobre política constitucional».

* *Due process of law,* en el original. (*N. del T.*)

la lógica interna del desarrollo de la comunidad política griega. Además, para los griegos, la libertad significaba algo distinto de lo que significa en la actualidad [27]. Importa destacar, por lo tanto, que ni nuestros ideales, ni nuestras técnicas de libertad, se inscriben, estrictamente hablando, en la línea del desarrollo de la idea democrática. Las democracias liberales modernas ensalzan la idea de una libertad del Hombre que comprende la libertad de cada hombre. Pero ésta es una adquisición de la democracia, no un producto de ella. A menos que tengamos presente esto, podremos incurrir fácilmente en el error de creer que nuestra libertad puede garantizarse mediante el método que los griegos adoptaron. Pero no es así, pues nuestras libertades están aseguradas por una noción de la legalidad que constituye un *límite* y una *restricción* de los genuinos principios democráticos. Kelsen, entre otros, lo vio claramente cuando escribió que una democracia «sin la autolimitación que representa el principio de legalidad se destruye a sí misma» [28]. Aunque la democracia moderna ha hecho suyas las nociones de libertad y de legalidad, estas nociones, como señala acertadamente Bertrand de Jouvenel, «le son en términos de buena lógica, extrañas» [29]. Como también lo son en términos de buena historiografía.

XI.4 *La supremacía de la ley en Rousseau*

He apuntado tres formas de buscar protección legal para la libertad política: la legislativa, la del *rule of law* y la liberal o constitucional. Pero se piensa que existe otra relación (que sería la cuarta en mi lista) entre la libertad y las leyes: la *autonomía,* esto es, otorgarnos nosotros mismos nuestras propias leyes. Y puesto que la libertad entendida como autonomía se supone cuenta con el *placet* de Rousseau, mucha gente da por sentado que ésta es la definición democrática de libertad, y la contrasta con la libertad menor del liberalismo. Por mi parte, tengo que poner primero en cuestión si los que equiparan libertad y autonomía pueden hacerlo asociando esta noción a Rousseau. En segundo término, ¿cuál es la libertad supuestamente menor: la libertad política o la solución liberal de la libertad política? Ambas son tratadas, aunque erróneamente, como si fueran una sola cosa. Y en tercer lugar, me pregunto si es correcto contraponer la libertad negativa (la liberación de) y la autonomía, pues mal se ve en qué sentido la autonomía puede ser consi-

[27] Este es mi argumento en el capítulo X, especialmente sección 5.
[28] *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (Tübingen, 1929), capítulo 7.
[29] *Du Pouvoir* (Genève: Bourquin, 1947), p. 290.

derada como una libertad de tipo político. Comencemos averiguando lo que Rousseau pensó y dijo exactamente.

Podemos abrigar dudas sobre las soluciones de Rousseau, pero no sobre sus intenciones. El problema en materia de política, afirmó rotundamente Rousseau, «comparable a la cuadratura del círculo en geometría (es) situar a la ley por encima del hombre» [30]. Este era para él *el* problema porque, decía, sólo sobre esa base puede el hombre ser libre: cuando obedece a las leyes, no a los hombres [31]. Rousseau estaba más seguro de esto que de cualquier otra cosa. «La libertad —escribió en las *Cartas escritas desde la montaña*— comparte el destino de las leyes; reina o perece con ellas. No hay nada de lo que esté más seguro que de esto» [32]. Y, como decía en sus *Confesiones,* la cuestión que se planteaba continuamente era, «¿cuál es la forma de gobierno que por su naturaleza más se aproxima y más cerca se mantiene de la ley?» [33].

Este era el problema que Rousseau con toda razón equiparaba a la cuadratura del círculo [34]. Mientras que en las *Cartas desde la mon-*

[30] Y añadió: «(de otra manera) podéis estar seguros de que no será la ley quien gobierne, sino los hombres». *Considérations sur le gouvernement de la Pologne,* capítulo I.

[31] Es la tesis constante en todas las obras de Rousseau. En el *Discours sur l'Economie Politique,* redactado probablemente en 1754 para la *Encyclopédie,* escribió: «La ley es la única cosa a la que el hombre debe su libertad y la justicia que logra.» En la Introducción al *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (denominado Segundo Discurso), escribió: «Ninguno de vosotros es tan poco ilustrado como para no entender que donde acaban el vigor de la ley y la autoridad de sus defensores, no puede existir la seguridad ni la libertad para todos.» En la primera versión de Ginebra del *Contrat Social* (*circa* 1754), la ley es descrita como «la más sublime de las instituciones humanas». En el resumen «breve y fidedigno» de su *Contrat Social* en las *Lettres Ecrites de la Montagne,* Rousseau reiteraba: «Cuando los hombres se sitúan por encima de la ley... no quedan más que esclavos y amos.» (Parte I, núm. 5.)

[32] Parte II, núm. 8. Rousseau había dicho antes: «No hay... libertad sin leyes, ni tampoco allí donde alguien está por encima de la ley... Una nación libre obedece a la ley, y sólo a la ley; y debido a la fuerza de la ley no obedece a los hombres... El pueblo es libre... cuando ve en quien le gobierna no a un hombre sino a un órgano de la ley» (*ibid.*). En la Parte II, núm. 9, escribe: «Lo único que el ciudadano quiere es la ley y la obediencia de la ley. Cada individuo... sabe muy bien que cualquier excepción no será en su favor. De ahí que todos teman las excepciones; y aquellos que temen las excepciones aman la ley.»

[33] *Confesions,* libro IX. Es una reformulación de esta pregunta: «¿Cuál es la naturaleza de un gobierno bajo el cual el pueblo puede llegar a ser el más virtuoso, el más ilustrado, el más prudente, en resumen, el mejor que pueda esperarse?»

[34] A Rousseau le gusta esta comparación, que también aparece en una carta dirigida a Mirabeau del 26 de julio de 1767.

taña observaba que «cuando los administradores de las leyes se convierten en los únicos árbitros... no veo que esclavitud sería peor» [35], en el *Contrato Social* su pregunta era: «¿Cómo puede una multitud ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere, porque raramente sabe lo que es bueno para ella, desempeñar por sí misma una tarea tan enorme y difícil como un sistema de legislación?» [36]. Para Rousseau, la respuesta era sólo una: legislar lo menos posible [37]. Después de cierto tiempo, su convicción al respecto era cada vez mayor. Ya en la Introducción a su *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres,* Rousseau había subrayado el hecho de que los atenienses perdieron su democracia porque cada uno proponía leyes a su capricho, siendo así que lo que confiere a las leyes su carácter sagrado y venerable es su edad [38]. Y éste es precisamente el problema: las leyes en las que Rousseau pensaba eran leyes con L mayúscula —esto es, unas pocas leyes supremas, muy generales, fundamentales, antiguas y casi inmutables [39].

Rousseau consideraba que el pueblo era el juez y el custodio de la ley, no el autor y el manipulador de las leyes. De ningún modo pensaba en una voluntad popular legisladora [40]. Por el contrario, su

[35] Parte II, núm. 9.

[36] *Contrat Social,* II, 6 (en adelante *Contrat*).

[37] Véase el magnífico *Essai sur la Politique de Rousseau* de B. de Jouvenel que sirve de introducción a su edición del *Contrat Social* (Genève: Bourquin, 1947), pp. 123-126. Cfr. también *Du Pouvoir,* pp. 295-304.

[38] Esta crítica de la ligereza de los atenienses en materia legislativa continúa en el *Contrat,* II, 4. Véanse también III, II.

[39] El Estado, dice Rousseau «necesita muy pocas leyes» (*Contrat,* IV, I). Recordemos que uno de sus modelos era Esparta, es decir, la constitución estática por antonomasia. Dirigiéndose a los ciudadanos de su querida Ginebra, escribió: «Teneis leyes buenas y prudentes, en sí mismas y por la razón de que son leyes... Desde el momento en que la construcción de vuestro gobierno ha alcanzado una forma definitiva y estable vuestra función como legisladores ha terminado; para asegurar el edificio es necesario que encontréis tantos obstáculos para mantenerlo de pie como ayudas recibisteis para construirlo... El edificio está acabado, ahora hay que trabajar para mantenerlo así» (*Lettres de la Montagne,* Parte II, núm. 9). La exhortación a «conservar y restablecer los antiguos usos» se halla también en las *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* (especialmente cap. III). Hay que recordar asimismo que el concepto de ley de Rousseau se basa en la costumbre, que él considera su aspecto más importante (véase el *Contrat,* II, 12).

[40] En el Prefacio del *Second Discourse,* Rousseau afirma que la república que hubiera escogido es aquella en la que «los individuos acepten contentos las leyes». En las *Considérations sur le gouvernement de la Pologne* (cap. II), Rousseau distingue entre los «vulgares», «autores de leyes» y el «Legislador», lamenta la ausencia de este último y recuerda los ejemplos de Moisés, Licurgo y Numa Pompilio. Véase también el *Contrat,* II, 7, donde invoca al Legislador, «un hombre extraordinario en el Estado» que debe desempeñar «una función

propuesta era liberar al hombre mediante un gobierno impersonal de leyes situadas por encima de la voluntad de quien pudieran emanar, es decir, relacionadas con una voluntad que las reconoce más que las crea, que las sostiene más que dispone de ellas, que las protege más que las modifica. Quienquiera que invoque la autoridad de Rousseau debe olvidar nuestra definición formal de la ley. Sus leyes eran sustantivas, es decir, leyes en razón de su contenido; y tan firmes como las leyes concebidas por la teoría del derecho natural [41]. Pero, ¿cómo puede hacerse esto sin un apoyo trascendente?

La solución prevista por Rousseau era la *volonté générale* [42], un concepto que resulta ser menos misterioso de lo que parece —a pesar de las fluctuaciones a las que está expuesto— si recordamos que es una expresión de la crisis de derecho natural y, al mismo tiempo, de la búsqueda de un *Ersatz*, de un sustitutivo. Los fundamentos del *ius naturale* de Grocio y de la ley sancionada y aceptada por la voluntad general no son los mismos, pero el nuevo protagonista (la voluntad general) posee los atributos y funciones del viejo (la naturaleza). La voluntad general de Rousseau no es la voluntad de todos, es decir, no es «la suma de las voluntades individuales» [43], ni una voluntad individual *sui generis* liberada de todo egoísmo. Se sitúa en alguna parte entre ambas [44]. Y para mejor desvelar su naturaleza misteriosa, hay que recordar la definición de *volonté générale* de Diderot en la *Encyclopédie*: «La voluntad general es, en cada individuo, un acto de puro entendimiento, de razonamiento en el silen-

---

particular y superior que no tiene nada en común con la raza humana», pues «harían falta dioses para hacer leyes para los hombres».

[41] La relación entre Rousseau y el derecho natural se estudia en detalle en la obra de R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son temps* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950).

[42] La expresión no es de Rousseau; de hecho era bastante común. Véase la cuidadosa reconstrucción del concepto en el *Essai sur la Politique de Rousseau* de Jouvenel, pp. 105-120, 127-132.

[43] *Contrat*, II, 31.

[44] Hay que advertir que no deberíamos mirar la voluntad general de Rousseau a través de un prisma romántico, ni tener en cuenta la versión que ha llegado hasta nosotros por la mediación idealista. Como apunta Derathé «la voluntad general es en ensencia una noción jurídica que sólo cabe entender sino a través de la teoría de la personalidad moral formulada por Hobbes y Pufendorf» (*J. J. Rousseau*, pp. 407-410). N. O. Keohane, *Philosophy and the State in France* (Princeton University Press, 1980), propone una interpretación más fascinante. En su opinión, «Las raíces de la voluntad general se encuentran profundamente arraigadas en el cargo del monarca absolutista... (la voluntad general) transforma la voluntad del rey que... mantiene unida a la comunidad política en la soberanía absoluta de los individuos fusionados» (p. 461; véase también pp. 442-445).

cio de las pasiones» [45]. Rousseau no aceptaba esta definición. ¿Por qué? No creo que fuera el tono racionalista de la definición lo que molestara a Rousseau, esto es, la reducción de la voluntad general a un «razonamiento en el silencio de las pasiones». Pues aunque la voluntad general de Rousseau está nutrida y fortalecida por el amor y por los sentimientos, está guiada por la razón [46]. Esto es, sigue siendo una voluntad racional —una «voluntad» como podía ser concebida antes de la explosión romántica, y no ciertamente esa voluntad voluntarista que precede y domina a la razón» [47].

A lo largo de todas sus obras, Rousseau considera dos hipótesis radicalmente distintas: o educar al hombre «de acuerdo con la naturaleza» (en el *Emilio*) o «desnaturalizarlo» convirtiéndolo en ciudadano (en el *Contrato Social*). Cuando la sociedad es demasiado grande y está corrompida, sólo es posible salvar al individuo. Por lo tanto, en el *Emilio* Rousseau propone suprimir incluso las palabras «país» y «ciudadano» y exalta el amor hacia uno mismo. Es esta hipótesis: el hombre debe dedicar su atención enteramente a sí mismo. Pero cuando la sociedad y la ciudad son pequeñas y todavía patriarcales —segunda hipótesis— hay que salvar a la comunidad; éste es el problema del *Contrato Social*. En este supuesto, el ciudadano debe anular al hombre, el patriota debe colectivizar el amor que siente por sí mismo y el individuo debe entregarse a la totalidad; muere como «particular» y renace como un miembro moral del cuerpo colectivo. Rousseau es coherente, pero sus hipótesis son alternativas y se

[45] *Encyclopédie*, «Derecho Natural», sección 9. Para un análisis de la relación entre Rousseau y la concepción de la voluntad general de Diderot, véase R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau* (Princeton: Princeton University Press, 1968), pp. 261-269. Aunque Masters no saca a relucir mi argumento, su obra es de un gran valor interpretativo.

[46] Rousseau sostiene que en la sociedad civil el hombre debe «consultar a su razón antes de escuchar a sus inclinaciones» (*Contrat*, I, 8), y que someterse a la sociedad civil significa quedar sujeto a «una ley dictada por la razón» (II, 4). Piénsese también en el pasaje siguiente del *Contrat*, II, 6: «Los ciudadanos privados ven el bien que rechazan; el público quiere el bien que no ve... Es necesario obligar a los primeros a que *adecúen su voluntad a su razón*; hay que enseñar al otro a *conocer lo que quiere*» (la bastardilla es mía). Y en el *Emil* (I) Rousseau: «Quien desea conservar en sociedad la prioridad de los sentimientos naturales no sabe lo que quiere.»

[47] A este respecto, cfr. la obra de A. Cobban, *Rousseau and the Modern State* (London: Allen Unwin, 1934), y *Le Rationalisme de Rousseau* (Paris: Presses Universitaires de France, 1948), de Derathé. Cassirer llega a afirmar que «la ética de Rousseau no es una ética del sentimiento, sino la ética del derecho más pura y más concreta jamás formulada antes de Kant» (*Das Problem Jean Jacques Rousseau* [1932], trad. italiana, p. 84). Esto es excesivo. En contrario, véase la monumental obra de P. M. Masson, *La Religión de J. J. Rousseau* (París, 1916), 3 vols.

excluyen mutuamente [48]. En el «hombre de la naturaleza» el sentimiento prevalece, pero en el «hombre desnaturalizado» (el ciudadano) el amor y la pasión se convierten en el catalizador de una sociedad que actúa conforme a la razón; y la voluntad general es el *deus ex machina* de esta construcción lógica.

Así pues, ¿qué era lo que Rousseau no podía aceptar de la definición de Diderot? A mi juicio, la respuesta de Diderot a la pregunta «*où est le dépôt de cette volonté générale?* (¿dónde se encuentra situada la voluntad general?), Rousseau no podía aceptar la localización de la voluntad general «en cada individuo». No podía conformarse con este enfoque individualista porque tenía que reconstruir, de alguna forma, dentro de la sociedad misma, un equivalente de la antigua trascendencia que proporcionaba la fórmula *Deus sive natura.* La voluntad general tenía que ser un sustituto antropomórfico del orden de la naturaleza y de la «razón natural» que reflejaba ese orden. Tanto que, en Rousseau, las leyes dimanan de la voluntad general como previamente se habían hecho derivar del derecho natural. «Siempre que —escribió— sea necesario promulgar nuevas (leyes), la necesidad se percibirá universalmente. El que las proponga se limitará a decir que las leyes no se elaboran *ex homine,* sino que son reconocidas y proclamadas *ex natura*: la voluntad general, estrictamente hablando, no las crea ni las desea, pero las lleva consigo.» Si fuera realmente una voluntad, no existiría cuando estuviera inerte y no querría cuando estuviera muda; mientras que para Rousseau la voluntad general es «siempre constante, inalterable y pura» y no puede ser reducida a la nada, ni corrompida [50]. Lo que es tanto como decir que es un ente de la razón que no sufre las vicisitudes de la voluntad humana, o de las voluntades particulares [51].

---

[48] De ahí que su política pueda ser una continuación de su ética y, sin embargo, la «ética del sentimiento» (que Masson destaca) y la «ética de la política» se inserten en ámbitos distintos. Véase, empero, N. Keohane, «Rousseau y la moralidad de la Ilustración», *Political Theory,* noviembre 1978.

[49] *Contrat,* IV, I.

[50] *Ibid.* Es cierto que se encuentra en Rousseau una postura «subjetiva» a través de la cual la voluntad puede decidir respecto a las leyes (véase *Contrat,* II, 12); pero aún admitiéndolo, dicha postura va acompañada por la que sostiene que la razón descubre la necesidad «objetiva» de las mismas (*Contrat,* II, II).

[51] Patrick Riley propone una interpretación complementaria, a saber, que Rousseau pretendió hallar una «voluntad unida» próxima a la «"voluntad" colectiva de toda una sociedad». Aunque estoy de acuerdo en que una visión colectiva puede haber inspirado a Rousseau, me asombra que Riley afirme que Rousseau creó «la paradoja filosófica del *no voluntarismo deseado*» (*Will and Political Legitimacy* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982], p. 100). Aparte de la corriente mística del Cristianismo (en buena parte, una actividad

La voluntad general puede compararse con «el espíritu del pueblo», con lo que los románticos y más tarde la escuela histórica del derecho denominaron *Volksgeist*; no porque los dos conceptos sean similares, sino porque ambos intentan llenar el vacío dejado por el derecho natural. La causa de ambas nociones se halla en la necesidad de descubrir alguna objetividad en la subjetividad, algo absoluto en la relatividad —en suma, un punto de referencia determinado. Los románticos buscaron la trascendencia en la inmanencia situando la primera en la Historia (con una H mayúscula), en el desenvolvimiento colectivo, anónimo y fatal de los acontecimientos; Rousseau pretendió encontrar la trascendencia en el Hombre, situándole en un ego común que uniera a todos los hombres. Y, así como la escuela del derecho romántica vio desvirtuada su pretensión cuando, para insertar el *Volksgeist* trascendente en la órbita de la inmanencia, tuvo que invocar un intérprete privilegiado, igualmente Rousseau mostró el flanco débil de su construcción cuando, al buscar un vínculo entre la voluntad general y lo que los ciudadanos quieren, permitió que la mayoría se convirtiera en el intérprete de la *volonté générale*.

En realidad, Rousseau incurre aquí en una contradicción profunda, pues la voluntad de la mayoría es subjetiva y dimana meramente de la voluntad de todos, mientras que la voluntad general de Rousseau es una voluntad moral objetiva compuesta de elementos cualitativos, debe ser «general» en esencia, en su origen y en su objetivo [53]. Aunque Rousseau mantuvo a su voluntad general en la esfera de las categorías calculables —incluso señaló que resultaba de una suma de las diferencias, es decir, después de neutralizar los más y los menos de las voluntades individuales— [54], el cómputo sólo puede revelar la voluntad general, pero no mostrar su esencia [55]. La voluntad

tangencial al triunfo del tomismo) hasta el Romanticismo; yo no encuentro paradoja alguna en una voluntad dirigida por la razón o, incluso, bloqueada por la razón.

[52] La analogía consiste en que para Rousseau también el legislador es un «revelador», señalaba Groethuysen en su *Jean Jacques Rousseau* (Paris: Gallimard, 1949), p. 103.

[53] Véase especialmente *Contrat*, II, 4.6.

[54] *Contrat*, II, 31. Aquí se percibe la distancia que media entre Rousseau y Hegel, entre el filósofo del siglo XVIII y los románticos. En las conceptualizaciones de Rousseau no encontramos, ya que no pueden hallarse, ninguno de los elementos empleados por los románticos para construir sus entes colectivos, orgánicos; no encontramos el «alma» o el «espíritu» del pueblo. Por esta razón era imposible que Rousseau separase totalmente la voluntad general de un cómputo numérico.

[55] De hecho, Rousseau se apresura a precisar: «Frecuentemente existe una diferencia entre la voluntad de todos *(la volonté de tous)* y la voluntad general» (*Contrat*, II, 3). Ese «frecuentemente» denota las dificultades y las vaci-

popular es sumable, la voluntad general es una e indivisible. Aun si admitimos que en las consultas populares un interjuego de compensaciones elimina las pasiones individuales, para conseguir la cualidad de la voluntad general necesitamos mucho más: *bonne volonté* (buena voluntad), patriotismo y una opinión popular ilustrada [56]. Estas son condiciones difíciles que equivalen a determinadas restricciones amenazadoras de la soberanía popular [57]. Si la voluntad general «siempre es buena y siempre tiende al interés público», de ello no se sigue, añade Rousseau, «que las deliberaciones del pueblo sean siempre correctas» [58]. Y más tarde decía: «El pueblo siempre desea el bien, pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre correcta, pero el juicio que la guía no siempre está ilustrado.» [59] El pueblo ama el bien, pero eso no significa que lo reconozca. Por lo tanto, no es la voluntad general la que se resuelve en soberanía popular, sino a la inversa, es la voluntad popular la que debe resolverse en la voluntad general. Rousseau no se preguntaba si el pueblo rechazaba o aceptaba una ley, sino si dicha ley expresaba o no la voluntad general [60]. En esencia, la comunidad política imaginada por Rousseau gira en torno a una voluntad general que suplanta al poder popular.

La democracia de Rousseau ¿era una democracia? Existen ciertas dudas. Su «pueblo» no era un *demos* en ningún sentido (pasado o futuro) aceptable del término [61]. Rousseau tampoco consideró a la «democracia» como la mejor forma de gobierno. Aunque empleó con

laciones de Rousseau. De un lado, busca un nexo entre la Ley y el soberano y, de otro, Rousseau no se resignaba a aceptar la consecuencia de que «un pueblo siempre es libre de cambiar sus leyes, incluso las mejores; pues si le place dañarse a sí mismo, ¿quién tiene derecho a detenerle?» (II, 12).

[56] B. de Jouvenel reproduce la distinción perfectamente: «La voluntad de todos puede obligar a cada uno jurídicamente. Esto es una cosa. Pero otra muy distinta es decir que es buena... Por lo tanto, a esa voluntad que sólo tiene un valor jurídico, Rousseau contrapone la voluntad general que siempre es correcta y que tiende al bienestar público.» *Essai sur la politique de Rousseau*, p. 109.

[57] Obsérvese que el «pueblo» de Rousseau es completamente distinto del populacho. El pueblo se compone exclusivamente de «ciudadanos» y de «patriotas». Tanto en el proyecto de constitución para Polonia como en el de Córcega, Rousseau prefigura un *cursus honorum* meticuloso que equivale a una capacitación para el ejercicio de la soberanía. Y en las *Lettres de la Montagne* puede verse con claridad que para Rousseau la igualdad es una condición intermedia entre el mendigo y el millonario representada por la burguesía. Entre los ricos y los pobres, entre los oligarcas y el populacho, el «pueblo» de Rousseau no está muy lejos de la «clase general» de Hegel. Véase también la nota 61, *infra*.

[58] *Contrat*, II, 31.

[59] *Contrat*, II, 6.

[60] *Contrat*, II, 2.

[61] En Ginebra, «el pueblo» con voz y voto era de un 6 a un 7 por 100 de los habitantes (véase la próxima sección). Rousseau llegó hasta a decir, con respecto a Venecia, que es un «error» considerar a su gobierno «una verdadera

frecuencia el término, la categoría que utilizaba para calificar al gobierno legítimo debidamente constituido —regido por la ley— era la de «república». Empero, casi todo el mundo asegura que Rousseau es el padre de alguna suerte de democracia. Si es así, lo que Rousseau proponía era una *democracia* impresionantemente *immobile,* cuya actividad legislativa era mínima y que solamente podía sobrevivir a condición de actuar el mínimo posible. Rousseau dedicó todo su ingenio a controlar todas las fuerzas que su ideal habría liberado. Su democracia era la antítesis exacta de la democracia jacobina; era un sistema gendarme. Rousseau rechazaba a los representantes, deseaba una democracia directa y, hasta donde fuese posible, unánime, y exigía que los magistrados no tuvieran voluntad propia, sino sólo el poder de imponer la voluntad general. El resultado habría sido, evidentemente, un cuerpo estático, una democracia destinada a impedir, no a promover, el cambio y la innovación. Es cierto que Rousseau hablaba de «voluntad», pero no quería significar con ello una *voluntad dispuesta a obrar.* La voluntad general no era una *dynamis,* sino el instinto infalible que nos permite juzgar las leyes y aceptar como Ley sólo la Justa, la Ley Verdadera. El propósito de Rousseau era liberar al hombre de sus ataduras mediante un sistema que obstaculizaría la actividad legislativa y la controlaría. La razón de ello es que Rousseau sentía que la solución del problema de garantizar la libertad se hallaba exclusivamente en la supremacía de la ley y, a mayor abundamiento, en una supremacía de la ley preocupada por evitar las consecuencias legislativas de la democracia ateniense, es decir, la primacía de la soberanía popular sobre la ley.

Que Rousseau no era un revolucionario está generalmente admitido. A decir verdad, le debemos una de las refutaciones más irónicas del revolucionarismo a ultranza: «Me río de esa gente... que imagina que para ser libre todo lo que tiene que hacer es rebelarse» [62]. Pero Rousseau tampoco era un reformista. Al margen de sus múltiples declaraciones en el sentido de «insistir en la conservación» de las «instituciones existentes» [63], el hecho es que para Rousseau el cambio era casi siempre cambio para peor. En su época, tan sólo consideraba a Córcega susceptible de un cambio que supondría un progreso; pero tal tipo de acontecimientos, advertía, son «raros», fogonazos «excep-

---

aristocracia», pues «si es verdad que el pueblo no tiene parte en el gobierno, es la nobleza la que constituye el pueblo» (*Contrat,* IV, 3). Véase nota 54 *supra.*

[62] *Considérations sur le gouvernement de la Pologne,* cap. VI.

[63] *Dialogue* tercero. En 1765 escribió a Buttafoco: «Siempre he mantenido y seguiré como máxima inviolable el principio de tener el máximo respeto por el gobierno bajo el que vivo, y no intentar... reformarlo de ninguna forma.»

cionales... que no pueden ocurrir dos veces a un mismo pueblo» [64]. Como norma general, los cambios son peligrosos; ello no resulta extraño, pues Rousseau —frente al optimismo del siglo XVIII— profesaba una concepción pesimista de la historia [65]. No participaba de la creencia en el progreso de la Ilustración y, por el contrario, insistía en la inexorabilidad de la decadencia. «Tarde o temprano el Príncipe (el gobierno) oprimirá al Soberano y romperá el pacto social. Es éste el defecto inherente e inevitable que, desde su comienzo, tiende sin respiro a destruir al cuerpo político, de la misma manera que la edad y la muerte acaban destruyendo el cuerpo del hombre» [66]. En su opinión, lo mejor que cabía esperar era la dilación de lo inevitable. Con tal criterio, uno no puede ser ni un revolucionario, ni siquiera un reformista [67].

Pero esto, por importante que sea, es algo marginal. Lo que interesa aquí es que Rousseau no ofreció una idea nueva de la libertad. A Rousseau le agradaba ir contra corriente y contradecir a sus contemporáneos en la mayoría de los campos, salvo en uno: el concepto legalista de libertad que había encontrado terreno abonado en los derechos naturales del renacimiento del derecho natural en los siglos XVII y XVIII [68]. Rousseau no pensó ni por un momento en conseguir la liberación del hombre mediante la soberanía popular, como sostienen muchos de sus adeptos. La afirmación de que la libertad se establece por la ley, se fundamenta en la ley, encontró en Rousseau su partidario más intransigente. Su postura era tan terminante a ese

[64] *Contrat,* II, 8. Córcega era «reformable» sólo porque era un Estado muy joven (*Contrat,* II, 1). Y el proyecto de reforma para Polonia era totalmente un recordatorio del uso de la prudencia en la realización de las reformas.

[65] Véase R. D. Masters, «Nada fracasa como el éxito: desarrollo e historia en la enseñanza política de Rousseau», *University of Otawa Quarterly,* julio-octubre 1979, pp. 357-376.

[66] *Contrat,* III, 10. En el *Contrat,* II, II, repite: «Incluso el Estado mejor constituido llegará a su final.»

[67] Groethuysen dijo: «Las ideas de Rousseau eran revolucionarias, pero él no» (*J. J. Rousseau,* p. 206). Yo diría que si bien Rousseau no pretendió que sus ideas fueran revolucionarias, tenían un potencial revolucionario en la medida en que eran fácilmente convertibles en *ideales* de oposición.

[68] Hay que distinguir al menos tres fases en la evolución de la idea del derecho natural. Hasta los estoicos, la ley natural no era una noción jurídica, sino un término de comparación que indicaba la uniformidad y la normalidad de lo natural. Con los estoicos y, sobre todo, con los romanos puede hablarse ya de una teoría del derecho natural. Pero la conceptualización romana no contenía la idea de los «derechos personales», que se encuentra en la base de nuestra concepción de la legalidad constitucional y que pertenece a la tercera fase. Además de la obra de Passerin D'Entrèves, *Natural Law,* una visión magistral es la de N. Bobbio. «El iusnaturalismo», en *Storia delle Idee Politiche, Economiche e Sociali,* ed. L. Firpo (Torino: UTET, 1980), vol. 4, cap. 8.

respecto que ni siquiera pudo aceptar la concepción legislativa de la ley inserta en un marco constitucional (como proponía Montesquieu), pues esa solución permitía que las leyes cambiasen, y lo que Rousseau propugnaba era una ley básicamente inalterable.

XI.5 *La autonomía: una crítica*

Cabe preguntarse si Rousseau no se refería a la libertad como si se tratase de la autonomía, pues, de hecho, una de las frases del *Contrato Social* reza: «La obediencia a la ley que nosotros nos hemos impuesto es la libertad» [69]. Pero cuando afirmó que todos son libres porque al obedecer las leyes que ellos se han dado están sometiéndose a su propia voluntad, Rousseau no se refería a la autonomía de la que hoy hablamos como si la hubiera descubierto él. Para empezar, Rousseau relacionaba su idea de la autonomía con el contrato, es decir, con la hipótesis de un pacto originario en virtud del cual cada parte contratante se somete a las normas que libremente ha aceptado. El hecho de que Rousseau pensara en una democracia en nada propensa a cambiar sus leyes, muestra lo importante que era para él mantener esta libertad unida a su legitimidad originaria, e indica claramente que no pretendía que esa idea se utilizara como lo hacemos nosotros. La característica esencial que distingue la fórmula de Rousseau es que el pueblo es libre mientras no delega el ejercicio de su soberanía en asambleas legislativas [70]. De modo que su concepción tiene poco que ver con la obediencia no contractual a leyes que otros hacen para nosotros.

En segundo término, la tesis de Rousseau está estrechamente relacionada con el reducido tamaño de su democracia. Una democracia pequeña, participativa si se quiere, pero no participativa en un sentido eminente y enaltecedor. Después de todo su modelo era Ginebra; y Ginebra era una república oligárquica y definitivamente aristocrática en la que sólo 1.500 habitantes de los 25.000 tenían derecho a participar en la elaboración de las leyes. Tampoco Rousseau mostró nunca, en todos sus escritos sobre Ginebra, el más ligero interés o la menor preocupación por los «nativos», es decir, por las tres cuartas partes de la población. Aparte de Ginebra, Rousseau pensaba constantemente en los espartanos y en los romanos —también repúblicas oligárquicas y/o aristocráticas. Pero incluso si dejamos a un lado sus dudosos ejemplos, el hecho sigue siendo que su Estado ideal se circunscribía a la pequeña ciudad y que jamás pensó

[69] *Contrat*, I, 8. Véase también, I, 6.
[70] *Contrat*, III, 15.

que su democracia fuese aplicable a las grandes repúblicas[71]. Así, pues, es del todo plausible sostener que unos 1.500 ciudadanos de una ciudad pequeña que se autogobiernan se someten exclusivamente a las normas que han aprobado y se limitan, por lo tanto, a obedecer a sus propias voluntades; pero cuando incluimos a los nativos, cuando el número de los ciudadanos asciende a millones y, además, están diseminados en un vasto territorio, cuando ellos no son los autores de las leyes que les rigen, ¿conserva aquella tesis algún sentido? Para Rousseau no.

En tercer lugar, si retrotraemos el concepto de libertad entendida como autonomía a Rousseau, aceptamos la premisa de la que partió y olvidamos la conclusión a la que llegó. Cuando Rousseau retomó la idea de la libertad como sumisión a las leyes que nosotros nos hemos impuesto, su problema era legitimar la ley. Si el hombre renuncia a su libertad natural para obtener una libertad civil superior, lo hace porque la sociedad de la que pasa a formar parte le somete a normas que él ha aceptado, esto es, a leyes justas que no le oprimen, sino que le liberan. Pero una vez que la ley está legitimada y la ley verdadera instaurada, la libertad rousseauniana es la libertad bajo la ley. El hombre es libre porque cuando gobiernan las leyes y no los hombres no se entrega a nadie. En otras palabras, es libre porque no está expuesto a poder arbitrario alguno. Tal era el concepto de libertad de Rousseau, y así fue entendido por sus contemporáneos. Incluso en la Declaración de Derechos de 1793 el artículo 9 disponía: «La ley debe proteger la libertad pública e individual contra la opresión de los que gobiernen.» Este artículo posee una extraña resonancia si se recuerda que el terror estaba en pleno auge. Sin embargo, el contenido del precepto es una definición de la libertad que podría haber sido extraída de Rousseau.

La verdad es que la «autonomía» tuvo su origen en Kant y fue Kant quien otorgó importancia al concepto. Excepto que para el autor de la *Crítica de la razón práctica* la noción de autonomía tenía escasa relación con la libertad democrática o con cualquier otra suerte

[71] Cabría invocar múltiples citas, pues es éste un punto firmemente establecido. Incluso en las *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, es decir, en un contexto en el que Rousseau tiene que moderar y ajustar su concepción a un Estado de tamaño mayor, sostiene que «la dimensión de las naciones, la extensión de los Estados» es la «fuente primera y principal del infortunio humano... Casi todos los Estados pequeños, repúblicas o monarquías, prosperan porque son pequeños, los ciudadanos se conocen unos a otros... Todas las naciones grandes aplastadas por sus propias masas sufren... bajo una monarquía o bajo los opresores» (cap. V). Véase también *Contrat*: «Cuanto mayor se hace un Estado, menos libertad hay» (III, I); «cuanto más numerosa es la población, más numerosas son las fuerzas represivas» (III, 2).

de libertad política o incluso jurídica [72]. Kant distinguía entre la libertad «externa» y la libertad «interna». Y el hecho de que nosotros mismos nos demos nuestras leyes (autonomía) es en Kant la definición de la libertad moral, es decir, de nuestra *libertad interna* —algo completamente diferente de la cuestión de la coerción externa. En la esfera moral, nos preocupa si el hombre es o no libre en su fuero interno, en tanto que en política son los procedimientos para impedir su sometimiento externo. El hecho de que Kant conciba la política, básicamente, como instrumental respecto de la moralidad no altera el que su ética no plantee el problema de la libertad política. Esto explica también por qué la palabra «autonomía» retrocedió de Kant a Rousseau tan pronto como adoptó un sentido político. Pero ¿a qué Rousseau? ¿Al real o al remodelado por los románticos y posteriormente por los filósofos idealistas?

Con la seguridad que le caracteriza, Kelsen afirmó llanamente: «La libertad política es la autonomía» [73]. Pero Kelsen, como tantos otros autores, adoptó esta tesis con demasiada ligereza. La autonomía en cuestión es un concepto de naturaleza especulativo-dialéctica que deriva de una filosofía —el idealismo hegeliano—, que verdaderamente tiene poco que ver con el liberalismo y con la democracia [74]. Comprendo que muchos demócratas de hoy se han sentido fascinados por la idea de la autonomía. Sin embargo, un concepto que ha desempeñado, y se utiliza con mucha facilidad para desempeñar, la función de justificar y legitimar la obediencia, no presagia nada bueno para la defensa de nuestras libertades.

La autonomía como expresión concreta de la libertad política acabó con las democracias antiguas. La fórmula de la libertad griega era —leemos en Aristóteles— «gobernar y ser gobernado alternativamente... no ser gobernado por nadie por ningún motivo... salvo mediante rotación, y eso sólo en la medida en que también la persona

[72] La vinculación entre Kant y Rousseau se establece generalmente a partir de un pasaje de la *Perpetual Peace* de Kant donde se lee que la libertad externa, es decir jurídica, es «la facultad de *no* obedecer a ley externa alguna distinta de aquella a la que he prestado mi consentimiento». Como demuestra la cita, la cuestión versa sobre el «gobierno basado en el consentimiento», no sobre la autonomía. A decir verdad, Kant afirma en la misma obra que la democracia es «necesariamente despotismo».

[73] *General Theory of Law and State* (New Haven: Yale University Press, 1945), parte II, cap. 4.

[74] Con permiso de la magistral *History of European Liberalism* de De Ruggiero, no cabe hacer de Hegel la figura central del pensamiento liberal, ni tampoco puedo aceptar la conclusión de De Ruggiero (bajo los auspicios de la autonomía), de que «el Estado, el órgano coercitivo por excelencia, se ha convertido en la expresión más alta de la libertad» (p. 374 de la ed. italiana). Abordo de nuevo este asunto en el capítulo XIII, sección 2.

a quien corresponda se encuentre bajo su gobierno» [75]. Este autogobierno puede ciertamente denominarse «autonomía». ¿Protegió bien la libertad? No demasiado bien aun entonces. Como Aristóteles señaló inmediatamente, bajo esa fórmula «cualquier cosa que apruebe la mayoría debe ser un fin y lo justo» —y ésta es exactamente la concepción en la que las leyes dejan fácilmente de proteger la libertad. No obstante, si nos agrada hablar de autonomía en ese sentido, debería admitirse que la concepción supuestamente nueva y más avanzada de la libertad preconizada por los progresistas actuales la conocía ya Aristóteles. Nueva no es. ¿Es obsoleta? Sí. Me temo que sí lo es. Pues sólo una *micropolis,* y muy reducida, puede solucionar el problema de la libertad política haciendo que —en palabras de Aristóteles— «todos gobiernen a cada uno y cada uno gobierne a todos». Sin duda, esto no puede hacerse en nuestras *megapolis* siempre crecientes.

La autonomía no es sólo aplicable a los individuos, sino también, en su uso actual, a las instituciones y a las organizaciones. Hasta ahora se ha hecho referencia a la autonomía individual y yo he sostenido que la noción de autodeterminación (el obedecer a las propias normas) define bien la libertad moral y la libertad de cada individuo, pero define mal la libertad política. Sin embargo, si aludimos a la autonomía institucional tenemos un punto de referencia diferente que implica problemas diferentes. Tomemos las denominadas autonomías locales, a cualquier nivel. En virtud de su condición autónoma puede decirse que un cuerpo local es libre, pero ¿en qué sentido? ¿Y no se infiere que quienquiera que se encuentre bajo la jurisdicción de tal cuerpo autónomo-libre es, por la misma razón, un individuo libre? Seguramente no. La ciudad puede ser totalmente libre y sus ciudadanos, totalmente esclavos.

Como de costumbre, una buena forma de definir la autonomía institucional es determinar su contrario. Concretamente, la antítesis de la autonomía local es la centralización. Es decir, que la centralización plena significa una autonomía cero y la autonomía plena supone una centralización cero, y que los incrementos de las autonomías locales son incrementos en la descentralización (de la misma forma que, a la inversa, las disminuciones de la autonomía suponen incrementos en la centralización). Desde esta perspectiva, las autonomías son el producto de la desconfianza en el poder concentrado y, por lo tanto, constituyen una expresión de la liberación *del* Estado centralizado. La libertad relacionada con la descentralización administrativa, con la *Selbstverwaltung* alemana, o con el autogobierno de tipo anglosa-

[75] *Politics,* 1317b.

jón, no se corresponde con lo que Rousseau o Kant pensaban, y no consagran, por sí mismas, autonomía individual alguna. Las autonomías locales quizás no sean más que «autarquías» [76], y quizás sirvan de salvaguardas de la libertad principalmente porque dan lugar a una difusión policéntrica del poder político.

Podría pensarse que la noción de autonomía en su aplicación política no debe interpretarse literalmente, sino en un sentido más débil e impreciso, y que, en este sentido, puede sugerir el aspecto democrático de la libertad. Norberto Bobbio observa que «el concepto de autonomía en filosofía es embarazoso, pero... en el contexto político indica algo más fácil de entender: indica que las normas que regulan las acciones de los ciudadanos deben conformarse en la medida de lo posible a los deseos de los ciudadanos» [77]. Pero si esto es así, ¿por qué utilizar el vocablo autonomía? El problema de contar con normas que se ajusten a los deseos de los ciudadanos es el problema del *consensus* tal y como lo plantea la teoría y la práctica de la representación. Bobbio también señala que mientras la libertad en el sentido de ausencia de restricciones se relaciona con la acción, la autonomía se relaciona con la voluntad [78]. Este es realmente el problema. Pues la esfera de la política atañe los actos de voluntad *en tanto en cuanto son acciones,* no pura y simple volición. El problema interno de la libertad de la voluntad no es el problema político de la libertad, pues el problema político es el problema externo de la libertad de acción. En consecuencia, mientras sigamos interpretando la libertad como autonomía no traspasaremos el umbral de la política.

En política, y empezando por la cuestión procedimental, el problema de la libertad es el problema de la coacción y de la protección frente a la coerción. De modo que puede decirse que la libertad aumenta a medida que la coacción disminuye y viceversa. Lo que es tanto como afirmar que la coacción y la libertad son contrarios apropiados. En este momento conviene preguntarse si la coacción es también la antítesis de la autonomía, y la respuesta es seguramente negativa. Por ejemplo, tiene sentido afirmar que se puede ser coaccionado y seguir siendo autónomo, esto es, internamente libre. Razón por la cual se dice que la fuerza nunca puede apagar en el hombre la chispa

[76] Sobre la diferencia entre autogobierno, *Selbstverwaltung* (que la doctrina alemana ha equiparado erróneamente con el autogobierno) y la autarquía, véase Giussepino Treves, «Autarquía, autogobierno, autonomía», en *Studi in Onore di G. M. De Francesco* (Milano: Giuffrè, 1957), 2: 579-94.

[77] *Politico e Cultura* (Torino: Einaudi, 1955), p. 176.

[78] *Ibid.,* pp. 173, 272. Montesquieu lo expuso claramente: el filósofo demanda libertad para «ejercer la voluntad», mientras que en política «la libertad no puede sino consistir en poder hacer *(pouvoir faire)* lo que uno debe querer» (*L'Esprit des Lois,* XII, 2 y XI, 3).

de la libertad. Por otro lado, se puede estar al abrigo de toda coacción y ser una persona no autónoma, es decir, incapaz de autodeterminación. Estar coaccionado y ser autónomo no son en modo alguno estados mutuamente excluyentes. Y si no son incompatibles, la autonomía no puede protegerme de la coacción. El hecho de que mi voluntad permanezca en libertad (autonomía), incluso cuando se encuentre físicamente encarcelado (coaccionado), no altera mi situación (de reclusión). Mi libertad interna, mi autonomía, no resuelve el problema de mi libertad externa, de mi libertad.

Para decirlo de nuevo desde el punto de vista de la lógica, lo contrario de la autonomía es la heteronomía. Y la heteronomía representa la pasividad, la anomia, la falta de carácter y similares —todas nociones que se refieren no a la relación súbdito-soberano, sino al problema de un yo responsable dirigido por él mismo. Pero ¿es la heteronomía el «contrario apropiado» único de la autonomía? ¿No se oye hablar, por ejemplo, de la autonomía frente al control? Sí, en efecto; pero en discursos dotados de escaso fundamento conceptual. Cuando se utiliza autonomía como sinónimo de otros términos (como cuando significa sencillamente independencia) se hace un uso incorrecto de su significado peculiar o incluso se pierde dicho significado. Y éste es precisamente el identificado *a contrario* por la noción de heteronomía. En consecuencia, el campo semántico de «autonomía» afecta, como decía, a la libertad interna, no a la libertad externa, al poder de la voluntad, no al poder de obrar.

Es posible proseguir la discusión, es obvio decirlo, en el plano normativo. En este supuesto no estamos realmente afirmando que haya gentes que son libres porque se otorgan a sí mismas las leyes, o que exista algún lugar en el que la libertad consista en el autogobierno. En este caso, la autonomía es sólo un ideal. Y aun así dudo mucho que el ideal de autoobediencia resulte adecuado al credo democrático. En mi opinión, la deontología democrática se expresa auténticamente en el ideal del autogobierno, no en el de la autonomía. Cuando la noción de autonomía ocupa el lugar de la del autogobierno, la oscurece y la debilita. La oscurece porque después de haber pasado de Kant a Rousseau y Hegel, la idea de autonomía puede demostrar fácilmente (de palabra, ciertamente) que somos libres cuando no lo somos. La literatura alemana e italiana de los años treinta evidencia *ad nauseam* hasta qué punto resulta fácil transformar la autonomía en una práctica de sumisión que se justifica mediante explicaciones de alto nivel sobre la «verdadera libertad» [79]. Pero hay

[79] Isaiah Berlin demuestra conocer bien a sus autores cuando subraya, respecto a la idea de un «yo más elevado» (una noción que lleva a su realización

más. Cuando hablamos de autogobierno podemos averiguar si existe y saber qué hay que hacer para acercarnos a él; mientras que si hablamos de autonomía se evita la comprobación y uno puede creer tranquilamente que es libre.

Existe, es verdad, un tipo de autonomía que podría ser considerada como una *libertas major,* incluso en el ámbito de la política; pero sólo se encontraría en una sociedad que funcionara por una autodisciplina espontánea, en la que las normas interiorizadas autoimpuestas sustituyeran a las leyes obligatorias emanadas del Estado. Podemos conservar este concepto para el tiempo en que el Estado haya desaparecido; pero mientras exista el Estado no nos engañemos creyendo en la existencia de una libertad democrática superior concebida como autonomía. Yo creo en la autonomía como libertad moral. Pero la libertad negativa no puede sustituir a la libertad entendida como autonomía ni ésta a aquélla; y la autonomía tampoco es la libertad «política», porque no es en modo alguno una libertad política.

XI.6 *El principio de las consecuencias decrecientes*

Quería discutir con detalle el concepto de autonomía porque es un ejemplo típico del vicio generalizado de la deformación de la lengua y que ignora lo que denomino la ley de las consecuencias decrecientes o, también, el principio de la dispersión de los efectos.

Así, de la premisa según la cual todos nosotros (como fracciones infinitesimales) participamos en la creación del cuerpo legislativo, deducimos atrevidamente que es *como si* nosotros mismos hiciéramos las leyes. De igual manera, y de un modo más elaborado, inferimos que cuando una persona, que pretendidamente representa a algunas decenas de millares, participa (ella misma, actuando como una fracción mínima de un parlamento) en el proceso de elaboración legislativa, está haciendo libres a los millares de personas que representa; en efecto, los representados de ese modo obedecerán a las normas que ellos mismos hayan escogido libremente (aunque puede ocurrir que su representante se haya opuesto a las mismas). ¡Qué absurdo! Estas series de inferencias acrobáticas que tienen lugar en un espacio sin fricciones son inútiles, porque la fuerza impulsora de las causas (las premisas) se agota mucho antes de alcanzar sus objetivos (los estados finales). En términos empíricos, de la premisa yo sé nadar

la idea de autonomía) que «lo que comenzó como una doctrina de la libertad... se convirtió en el arma predilecta del despotismo» (*Four Essays on Liberty,* p. XLIV).

puede inferirse que puedo cruzar un río, pero no que puedo atravesar el mar. La «causa», la aptitud para nadar, no puede producir efectos interminables. Y lo mismo es aplicable, en el ámbito concreto de la política, a la «causa» participación y elecciones.

A veces no existen límites a los servicios que pedimos a la participación política. Sin embargo, de la premisa de que la participación continua y efectiva de los ciudadanos en el autogobierno de una comunidad pequeña puede tener como «resultado» la libertad (precisamente una libertad entendida como autonomía), no podemos sacar la conclusión de que el mismo grado de participación produzca idéntico resultado en una comunidad de grandes dimensiones. En esta última, una participación igualmente intensa y agotadora entrañaría (en un grado exponencial) consecuencias decrecientes. Una advertencia similar es aplicable a nuestra forma de relacionar elecciones y representación. Las elecciones producen representación, pero es absurdo pedir a la «causa» elecciones resultados perennes. Bruno Leoni expuso lúcidamente la cuestión cuando escribió:

> Cuanto mayor es el número de personas a quien uno pretende «representar» vía el proceso legislativo y mayor el número de asuntos en los que uno trata de representarlas, menos posee la palabra «representación» un significado referible a la voluntad real de esas personas, distinto de las personas nombradas como sus «representantes»... La condición inevitable es que para recuperar el significado originario y razonable del vocablo «representación» deberíamos reducir drásticamente el número de los «representados» o el número de asuntos en los que pretendidamente se les representa, o ambos [80].

No sé si podemos volver a plantearnos «la reducción drástica» que Leoni sugiere. Pero no hay duda de que si continuamos estirando la cuerda elástica (pero no infinitamente) de la representación política, desafiando la ley de la dispersión de los efectos, terminará rompiéndose. Cuanto más esperamos de la representación y más la sobrecargamos, menos estrecha es la relación de los representantes con sus representados. Seamos, por lo tanto, prudentes y no tratemos a la representación como si fuera otra versión de la autonomía y de las fórmulas que nos hacen creer (mediante una demostración lógica) que somos libres cuando realmente no lo somos.

Si somos realistas —como lo exige la ley de las consecuencias decrecientes— el hecho de escoger a los representantes mediante unas elecciones no puede interpretarse *como si* nosotros elaborásemos las leyes a través de ellos; tampoco somos libres porque hayamos querido las leyes aprobadas por nuestros representantes; somos libres

[80] *Freedom and the Law* (New York: Van Nostrand, 1961), pp. 18, 19.

porque limitamos y controlamos su poder de aprobar las leyes. Si la libertad de que gozamos descansara en nuestra participación en la elaboración de las leyes, me temo que nuestras libertades irían desapareciendo, si es que no desaparecerían todas. Pues, como dijo claramente John Stuart Mill, «el autogobierno de que se habla no es el gobierno de cada uno sobre *sí* mismo, sino de cada uno por todos los demás» [81].

XI.7 *De la supremacía de la ley al gobierno de los legisladores*

Son dos las razones para haber abordado de manera específica la relación entre la libertad y la ley. La primera es que hemos llevado demasiado lejos el denominado enfoque informal. Actualmente la mayoría de los científicos de la política creen que las leyes sirven para poco o, en cualquier caso, para menos de lo que anteriormente se pensaba. De manera simultánea, los filósofos (especialmente los de orientación idealista) han dejado de prestar atención al vínculo entre la libertad y la ley, y sus preocupaciones se han centrado en las «libertades más elevadas». No obstante, un filósofo idealista, típicamente antijurídico, como Benedetto Croce, llegó a escribir que «aquellos que construyen teorías que atacan a las leyes pueden hacerlo despreocupadamente porque las leyes les rodean, les amparan y protegen sus vidas; pero en el instante en que todas las leyes comenzaran a fallar, perderían inmediatamente la afición a teorizar y a parlotear» [82]. Con todo, el escepticismo generalizado respecto a la efectividad de la protección legal de la libertad no carece de justificación. Esto ocurre porque nuestra concepción del derecho ha cambiado y, en consecuencia, la ley no ofrece ya las garantías de otro tiempo. Lo cual no es una razón para permitir que siga existiendo un vacío o para crearlo en el lugar que antes ocupaba el derecho, pero ciertamente sí es una razón para permanecer alerta o para no conformarse con la idea de que las leyes nos amparan mientras dormimos todo el día. Y ésta es la segunda razón para meditar sobre la relación entre la ley y la libertad política.

Montesquieu, que confiaba aún en la protección del derecho natural, pudo afirmar sencillamente que somos libres porque estamos sometidos a «leyes civiles» [83]. Nuestro problema comienza donde

[81] *On Liberty*, cap. I (p. 5 de la ed. crítica de Norton, New York, 1975).
[82] *Filosofia della Pratica* (1909), 4.ª ed. (Bari: Laterza, 1932), p. 333.
[83] *L'Esprit des Lois*, libro XXVI, cap. 20: «La libertad consiste sobre todo en no estar obligado a hacer algo que la ley no prescribe; y nosotros nos encontramos en esa situación solamente cuando estamos gobernados por leyes civiles. Por lo tanto, como vivimos bajo leyes civiles, somos libres.»

acaba su afirmación, ya que nosotros tenemos que plantearnos un interrogante que Montesquieu (y Rousseau) podían dejar a un lado: ¿cuáles son las «leyes civiles»? Y, previamente, ¿qué es la ley? En la tradición romana *ius* (la palabra latina que significa derecho) estuvo durante siglos estrechamente unida a *iustum* (a lo que es justo) [84], y en el transcurso del tiempo la palabra antigua que servía para designar el derecho se ha convertido en la palabra inglesa (italiana y francesa) que designa la justicia. En resumen, *ius* es a la vez «el derecho» y «lo justo» [85]. Lo que equivale a decir que el derecho no ha sido concebido como norma de carácter general cuyo cumplimiento es exigido por un soberano (*iussum,* esto es, mandato), sino como una norma que encarna y expresa el sentido de justicia de la comunidad *(iustum).* En otras palabras, durante mucho tiempo se ha considerado derecho no sólo cualquier norma que tuviera la «forma» de ley, sino también el «contenido», es decir, el valor y la calidad de la justicia.

Ese ha sido el sentimiento general sobre la naturaleza del derecho hasta muy recientemente [86]. Sin embargo, en el plano práctico el problema es que la ley no nos viene dada; tiene que hacerse. Tan sólo las sociedades primitivas o tradicionales pueden sobrevivir sin otorgarse leyes de una forma pública. Así, pues, la cuestión es: ¿quién hace las leyes?, ¿cómo?, y, aún más, ¿quién las interpreta? Para ser gobernados por leyes o por medio de leyes sus redactores deben estar también sometidos a la lev. Obviamente, se trata de una empresa

[84] En griego no existe un equivalente verdadero del *ius* latino. Los vocablos griegos *diké* y *dikaiosúne* traducen la idea moral, pero no la idea jurídica de justicia; lo que significa que no son equivalentes de la palabra *iustum* (lo justo), que deriva de *ius.*

[85] No hay acuerdo sobre la etimología de la palabra *ius.* Bastará, en este sentido, apuntar que: primero, los términos posteriores *directum,* del que procede el italiano *diritto,* el francés *droit,* el español *derecho,* etc., no son lo mismo que el inglés *right,* puesto que este último es concreto y valorativo mientras que los primeros son nombres abstractos y neutros e indican el conjunto de un sistema jurídico. En segundo lugar, las asociaciones de *ius* con *iubeo* (ordenar), *iuvo* (beneficiar), *iungo* (vincular) y *iustum* (lo justo) aparecen todas en una fase relativamente tardía. Sin embargo, la unión entre *ius* y *iustum* caracterizó al orden medieval. Como dice A. J. Carlyle: «El... aspecto más fundamental del pensamiento político de la Edad Media fue el principio de que toda la autoridad política era expresión de la justicia ...(todas) las leyes civiles y positivas proceden de la justicia como el arroyo del manantial.» *Political Liberty* (New York: Oxford University Press, 1941), p. 12.

[86] Para un repaso histórico rápido, véase C. J. Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). En concreto, sobre el origen y la naturaleza del imperio de la ley, un análisis excelente y breve es *The Constitution of Liberty* de F. A. Hayek (London: Routledge Kejan Paul, 1960), especialmente el capítulo II.

formidable, agotadora e incierta. El problema se ha abordado, en el ámbito del Estado constitucional, arbitrando un procedimiento legislativo en el que la «forma de ley» implique también un control de su contenido. En efecto, mediante una serie de mecanismos constitucionales se pretende crear las condiciones de un proceso de elaboración de las leyes en el que el *ius* permanezca unido al *iustum,* en el que la ley siga siendo la ley justa. Por esta razón se confía la tarea legislativa a órganos elegidos que deben responder periódicamente ante el electorado. Y por la misma razón no concedemos carta blanca a los que resultan elegidos, sino que les consideramos detentadores del poder limitados y vinculados por su función representativa.

Pero por haber tenido éxito la solución constitucional ha tenido repercusión sobre nuestra concepción del derecho. De ahí que tengamos ahora un entendimiento diferente de su naturaleza. La jurisprudencia analítica (que sugiere el nombre de John Austin), de un lado, y el positivismo jurídico (del tipo elseniano), del otro, han terminado por dar a la ley una definición puramente formal, por identificarla con la *forma de ley.* Este cambio se produce como una consecuencia obvia del hecho de que la existencia del *Rechtsstaat* [87] parece eliminar la misma posibilidad de la ley injusta, permitiendo así que el problema del derecho quede reducido a un problema de forma, no de contenido. Por desgracia, sin embargo, la escuela formalista de la jurisprudencia hace caso omiso de esa dependencia, es decir, del hecho de que la definición formal del derecho presupone la existencia del Estado constitucional. Por lo tanto, el elevado nivel de refinamiento sistemático y técnico alcanzado por esta concepción no la exonera de la acusación de haber erigido un edificio jurídico inseguro abierto a una conquista fácil.

Como consecuencia de este desarrollo —en lo que respecta al problema político que la legalidad constitucional trata de resolver— nos hemos aficionado a aplicar la palabra «constitución» a cualquier tipo de organización estatal [88], y el término «ley» a cualquier mandato

[87] Me refiero al *Rechsstaat* como sinónimo de *garantismo* constitucional (véase nota 22 *supra*). Si la noción de Estado basado en el derecho se concibe en términos estrictamente formales, se convierte en puramente tautológico. «Si partimos de la idea de que nuestro punto de vista debe ser exclusivamente jurídico, ¿en qué otra base podría fundarse el Estado basado en el derecho sino en el derecho?, ¿qué otra cosa podría *realizar* el Estado sino el Derecho?» R. Treves, «Estado de Derecho y Estados Totalitarios», en *Studi in Onore di G. M. De Francesco,* p. 61.

[88] Es decir, para designar simplemente cada «forma política», o cualquier manera de «dar forma» a cualquier Estado. Tanto si este sentido lato del término constitución precede como si no al formalismo legal, encuentra su justificación en él. Mis objeciones están en «Constitucionalismo: una discusión pre-

del Estado emitido en la forma establecida por el mismo soberano. Pues bien, si la ley no es una norma caracterizada por un valor (un *ius* que es *iustum*) y la idea de la ley se circunscribe, por una parte, a los mandatos que llevan la impronta de la voluntad del gobierno y, por otra parte, dicha idea de ley comprende cualquier orden que el soberano hace cumplir, la ley entendida así puede tener cualquier contenido y, además, cualquier ley que carezca del menor sentido de la justicia constituye, a pesar de todo, una ley. Por lo tanto, la legislación puede ser decididamente tiránica y, ello no obstante, ser calificada de legal y ser respetada como legítima. De donde se deduce que la concepción de ley de Austin, Kelsen y sus seguidores socava la idea de la ley como salvaguarda de la libertad; incluso el término «ley» se convierte en una palabra trampa, o puede utilizarse como tal.

Si las observaciones analítico-positivistas de la jurisprudencia moderna no son tranquilizadoras —para los que están preocupados por la libertad política— menos lo es el desarrollo *de facto* de nuestros sistemas constitucionales. Lo que los padres fundadores del constitucionalismo liberal [89] pensaban en relación con el proceso legislativo era introducir la supremacía de la ley en el mismo Estado, es decir, para usar los términos de McIlwain, extender el dominio de la *iurisdictio* hasta el ámbito del *gubernaculum* (gobierno) [90]. El constitucionalismo inglés se originó de esta forma, ya que los principios *garantistas* de la constitución inglesa son, en gran medida, generalizaciones derivadas de decisiones concretas de los tribunales dictadas en relación con los derechos de individuos particulares. Y dado que la práctica constitucional inglesa —incluso si se ha entenido erróneamente de modo continuado— ha inspirado constantemente a los constitucionalistas del continente, la teoría del *garantismo*, así como la del *Rechs-*

liminar», *American Political Science Review*, diciembre 1962, que aparentemente desencadenó un debate que continúa. Véase, también en la *American Political Science Review*, el «Comentario» de W. H. Morris-Jones y mi «Réplica» en el número de junio de 1965, pp. 439-444; y, posteriormente, G. Maddox, «Una nota sobre el significado de Constitución», diciembre 1982, a quien contesto en el número de 1984. Debe quedar claro que nunca utilizo el término «constitución» en el sentido omnicomprensivo, meramente organizativo, sino para referirme a un tipo concreto de Estado en el que está efectivamente limitada la actividad gubernamental.

[89] Hablo de «constitucionalismo liberal» mientras que los autores americanos tienden a hablar de «constitucionalismo democrático» en razón del significado peculiar que la palabra «liberal» tiene en los Estados Unidos. Volveré sobre este asunto en el capítulo XIII, más adelante.

[90] Véase su clásica obra *Constitutionalism: Ancient and Modern* (Ithaca: Cornell University Press, 1940), especialmente el capítulo 4. *Iurisdictio* y *gubernaculum* era la terminología empleada por Bracton hacia la mitad del siglo XIII.

staat (en su primera fase) proyectaban precisamente eso: revestir al *gubernaculum* con el manto de la *iurisdictio*. Con independencia de las diferencias jurídicas internas, no hay duda de que el constitucionalismo liberal deseaba fervientemente un gobierno de políticos que, de algún modo, tuviera el tono y proporcionara la misma seguridad que un sistema en el que la ley impere. Pero luego del transcurso de un breve período de tiempo, el constitucionalismo cambió —aunque menos rápida y profundamente en los países de habla inglesa—, y de ser un sistema basado en la supremacía de la ley pasó a ser un sistema centrado de hecho en la primacía a los legisladores [91]. Bruno Leoni resumió esta evolución muy claramente:

> El hecho de que en los primeros códigos y constituciones del siglo XIX las asambleas legislativas se limitaran principalmente a compendiar la ley no escrita se olvidó rápidamente, o se consideró de escasa importancia, en comparación con el hecho de que los códigos y las constituciones habían sido aprobados por asambleas legislativas cuyos miembros eran los «representantes» del pueblo... La consecuencia más importante de esta nueva tendencia fue que la gente, en el continente, y también en cierta medida en los países anglófonos, se acostumbró progresivamente a concebir el conjunto del derecho como *derecho escrito*, es decir, como una única serie de disposiciones legislativas adoptadas por los órganos legislativos mediante la regla de la mayoría... Otra consecuencia... fue que el proceso de elaboración de las leyes dejó de ser considerado como unido esencialmente a la actividad teórica de expertos tales como jueces y letrados, y pasó a considerarse como la mera voluntad de las mayorías ganadoras en el seno de los órganos legislativos [92].

A nosotros nos parece totalmente normal identificar derecho y legislación. Pero en la época en la que Savigny publicó su monumental obra *Sistema del Derecho Romano* (1940-49), esa identificación resultaba todavía inaceptable para el principal representante de la escuela histórica del derecho. Y en la actualidad podemos apreciar mucho mejor que hace un siglo las trascendentales consecuencias de esa identificación. Cuando el derecho se reduce a la elaboración estatal de las leyes, una «concepción voluntarista» o una «teoría del mandato» de la ley sustituye gradualmente a la idea de la ley como *common law*, es decir, a la idea de un proceso acumulativo de elaboración de las leyes

---

[91] Una excepción notable de esta tendencia puede ser el caso de los Estados Unidos, debido a su sistema único de separación de poderes. Con el permiso de Montesquieu, el constitucionalismo inglés deslindó el poder de gobierno del poder de determinar y aplicar la ley, pero apenas separó el ejercicio del poder entre el parlamento y el gobierno. Esto es un rasgo distintivo del sistema presidencial americano.

[92] *Freedom and the Law*, pp. 147-149.

derivado de la costumbre (la *lex terrae*) y definido por el *hallazgo del derecho* de las decisiones judiciales.

Nuestra concepción legislativa del derecho adolece —según lo estamos descubriendo— de muchos inconvenientes. En primer lugar, el gobierno de los legisladores está abocando a una verdadera manía por legislar, a una temible inflación de leyes. Dejando al margen la cuestión de saber cómo podrá afrontar la posteridad el problema del número de leyes que aumenta, a veces, en la proporción de miles por legislatura, el hecho es que la inflación legislativa desacredita al derecho. Con lo cual no quiere decirse que los gobiernos deban gobernar menos, sino que resulta innecesario, y a largo plazo improductivo, *gobernar legislando*, es decir, bajo la forma de leyes y mediante leyes. Eso es confundir el hecho de gobernar con la elaboración de las leyes, lo cual equivale a concebir erróneamente ambas actividades. En la actualidad numerosos juristas apoyan la deslegalización, es decir, la conversión de múltiples «leyes de poca importancia» en reglamentos y actos administrativos. Pues bien, si se corrobora el argumento de la deslegalización de innumerables leyes, es obvio que nunca deberían haber adoptado forma de ley.

Pero existen otros inconvenientes. No es sólo la cantidad excesiva de leyes lo que disminuye el valor del derecho; es también su mala calidad. Inevitablemente «los órganos legislativos muestran generalmente indiferencia ante la forma y la congruencia del modelo jurídico o incluso las ignoran. Imponen su voluntad mediante normas confusas que no pueden aplicarse con carácter general, y buscan ventajas sectoriales mediante normas especiales que destruyen la misma naturaleza de la ley» [93]. La cuestión aquí no es que los autores de las constituciones liberales esperaran demasiado del talento de los que habían de elaborar las leyes, sino que el sistema no estaba pensado para que los legisladores remplazaran a los juristas y a la jurisprudencia. Cuando la teoría clásica del constitucionalismo confió la garantía institucional de la libertad a una asamblea de representantes, la labor que se le encomendó no era tanto cambiar las leyes como impedir que lo hiciera el monarca unilateralmente y a su antojo. En lo que respecta a la función legislativa, no se pretendió que los parlamentos fuesen cuerpos técnicos especializados, simplemente porque no fueron concebidos como máquinas productoras de leyes.

Más adelante abordaremos el deterioro actual de las leyes en relación con su *generalidad*, es decir, el problema de la legislación dictada en función de unos intereses específicos [94]. Por el momento, me

[93] T. R. Adam, en Bryson *et al.*, *Aspects of Human Equality*, p. 176.

[94] Véase, en relación con la realización de la igualdad, el capítulo XII, sección 5.

limitaré a apuntar que ese tipo de legislación sectorial sugiere una caracterización de la ley como si fuera una «orden». Como indica Hayek, «una norma general que todo el mundo obedece, a diferencia de una orden verdadera, no presupone necesariamente una persona de la que haya emanado. También difiere de una orden por su generalidad y abstracción... Sin embargo..., a medida que su contenido se hace más específico, las leyes se transforman gradualmente en órdenes» [95]. Pero lo que más me preocupa ahora es que la fabricación masiva de leyes acaba por poner en peligro el otro requisito fundamental del derecho: su *certeza*. La certeza no consiste sólo en una redacción precisa de las leyes, ni en el hecho de que sean leyes escritas; es además la certeza de futuro de que las leyes serán duraderas. Duraderas, sin duda, en el sentido y hasta tal punto que un mandato legal es tal precisamente porque permite a los destinatarios de sus preceptos planificar el curso de su vida, conocer dónde están situadas las luces roja y verde [96]. La certeza nos preocupa porque el ritmo actual de elaboración de leyes evoca lo que sucedió en Atenas, donde «las leyes eran ciertas (esto es, redactadas con precisión en una fórmula escrita), pero nadie estaba seguro de que una ley, en vigor hoy, pudiera durar hasta mañana» [97].

Por último, y lo que es más importante, la teoría y la práctica del «derecho legislado» (la concepción legislativa del derecho) nos acostumbra a aceptar todas las órdenes del Estado, es decir, a aceptar cualquier *iussum* como *ius*. La legitimidad se resuelve en la legalidad, y en una legalidad meramente formal, ya que rechaza por metajurídico el problema de la ley injusta. Sobre esta base pueden ocurrir dos cosas. La primera es que los jueces dejen de considerarse como buscadores de la ley (en el proceso de administración de justicia) y se conviertan más y más en *jueces-legisladores* a la manera de *políticos-legisladores;* ambas categorías, cada vez con más frecuencia, enarbolan la ley como si se tratara de un triunfo. Si eso ocurre, la «república de los diputados» (como llamaban los franceses a su república) encuentra aquí un antagonista igualmente desintegrador en la «república de los jueces». La segunda, que básicamente nos preocupa, es que una vez que estemos habituados al dominio de los legisladores, el *gubernaculum* se libera *vis-à-vis* la *iurisdictio*. Lo que implica la factibilidad de la supresión legal de la legalidad constitucional. Cuando el fascismo se instaló en el poder, el tránsito se produjo

[95] *The Constitution of Liberty*, pp. 149-150.

[96] Puesto que la certeza es un término técnico que tiene que ver con el problema de la predicción, no hay que interpretarlo en el sentido de que suponga o exija la existencia de leyes inalterables.

[97] Leoni, *Freedom and The Law*, p. 79.

tranquilamente, casi inadvertidamente, y, a decir verdad, con una pequeña ruptura de la continuidad. Sucedió una vez y puede suceder de nuevo.

No llegaré a afirmar que el tránsito del imperio de la ley al dominio *por* las leyes que se aproxima veladamente al gobierno de los hombres, nos haya privado ya de la sustancia de la protección jurídica. Pero deseo destacar que hemos llegado a un punto en el que tal protección depende de modo crucial de la supervivencia de un sistema de garantías constitucionales, dado que nuestros derechos no están seguros con una concepción de la ley meramente formal, positivista. Ya no estamos protegidos por la supremacía de la ley, sino (en la terminología de Mosca) solamente por los mecanismos de la «defensa jurídica». En las últimas décadas se ha producido una demanda generalizada en favor de la «democratización» de la constitución —demanda que demuestra, mejor que cualquier otra cosa, la erosión del *garantismo*. El ideal de estos reformadores es transformar la ley en simple legislación y la legislación en un gobierno de los legisladores, liberado de las ataduras propias de un sistema de frenos y contrapesos. Así, pues, su ideal es una constitución que no es ya, propia y estrictamente hablando, una constitución. Parece que no nos damos cuenta de que a medida que el denominado constitucionalismo democrático socava los logros del constitucionalismo liberal, más nos acercamos a la solución a la que llegaron los griegos, y que determinó su caída; a saber, que los hombres se vieron sometidos a leyes tan fácilmente cambiables que eran incapaces de asegurar la protección de la ley.

Concurren, pues, muchos motivos de alarma. Mientras que la ley, como se entendía antiguamente, servía de modo efectivo de barrera frente al poder arbitrario, la legislación, tal y como se entiende ahora, puede convertirse en una garantía inexistente. Durante siglos la distinción neta entre *iurisdictio* y *gubernaculum*, entre asuntos jurídicos y asuntos de Estado, hizo posible que la libertad jurídica compensara en muchos aspectos la ausencia de libertad política. Hoy en día lo contrario es lo cierto: es la libertad política la que sirve de sostén a la protección jurídica de los derechos individuales. Pues no podemos ya confiar en un derecho que ha sido reducido a un derecho legislado, a un *ius iussum* que no precisa ser (a tenor con la concepción formal o positivista) un *ius iustum*. O más bien podemos confiar en él en tanto permanezca vinculado al Estado constitucional en el sentido liberal y *garantista* del término.

Desde otra óptica, hay que mencionar todavía otro motivo de alarma: «En la actualidad —leo— se piensa comúnmente que la ley

y la libertad son antitéticas» [98]. Si éste es el caso, es preciso reflexionar detenidamente sobre nuestro pensamiento actual. En una primera impresión puede parecer que cada ley constituye una infracción de la libertad (como dijo Bentham), pues las leyes generalmente ordenan y prohíben más que lo que permiten. Pero conviene recordar que las libertades que hemos estudiado son *libertades relacionales,* libertades en el marco de una multiplicidad de individuos, grupos y organizaciones. Esto supone que la específica libertad de cada sujeto está definida por la falta de libertad de los demás para interferir en ella. Por ejemplo, mi libertad de expresión implica que los otros no son libres para imponerme el silencio. Así ocurre con mi derecho al voto, mi libertad de circulación, mi derecho a contraer matrimonio, etc. Además, la libertad de cada individuo halla su límite (su carencia de libertad, si se prefiere) en el principio del daño: no puede ejercerse hasta el punto de lesionar, dañar y (más allá de cierto margen) molestar a los demás. Así, pues, todas las libertades relacionales se caracterizan por estos dos rasgos: a) suponer una recíproca falta de libertad, y b) implicar la falta de libertad para causar daño a un tercero. Este último es un principio evidente. El primero, el principio según el cual la libertad tiene su contrapartida en una falta de libertad, puede formularse del modo siguiente: con respecto a *A, B* no es libre de impedir que *A* haga algo en la misma medida en que, a la recíproca, *A* no es libre de impedir que *B* haga algo. Así las cosas, no hay que pensar demasiado para darse cuenta de que sólo podemos gozar de nuestras libertades relacionales sin dañar a terceros en el marco de un sistema legal de leyes generales. Considerar las leyes como infracciones de la libertad es tanto como no entender que sin leyes la libertad de *A* significaría la opresión de *B.*

Si pasamos del supuesto general al caso específico de la libertad *política,* debemos reiterar que hoy como ayer la libertad y la ley están unidas. «¿Cómo escapar de la servidumbre? Por medio de la ley. Este camino fue descubierto hace más de dos mil años... Y nada mejor se ha encontrado desde entonces» [99]. Cierto. La única forma conocida de construir un sistema político que no sea opresor es despersonalizar el poder, colocando a la ley por encima de los hombres. Pero el lazo que une la libertad y la ley nunca ha sido tan precario como hoy. Cuando la supremacía de la ley se disuelve en la primacía de los legisladores, se abre la vía, al menos en principio, a la más

[98] Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory* (London: Macmillan, 1981), p. 161. Esta no es la propia opinión del autor, sino su interpretación de un criterio predominante. Véase nota 18, *supra.*

[99] B. Barret-Kriegel, *L'Etat et les Esclaves* (Paris: Calman Lévy, 1979), página 229.

sutil forma de opresión: la que se ejerce «en nombre de la ley». Y el remedio es, a mi juicio, el retorno al Estado constitucional con una conciencia renovada. No existe nada legalista en esta tesis porque, según mi razonamiento, la libertad política es la que sirve de apoyo a la legalidad, y no viceversa. Lo que sirve de protección de nuestras libertades en el momento presente son los «derechos», no la ley como mera forma en la que los juristas confían; y nuestros derechos son la constitucionalización de una libertad negativa. En este sentido y bajo estas condiciones, sólo la libertad bajo la ley (no la libertad como autonomía), sólo un sistema constitucional entendido como un instrumento regulador impersonal (no el poder popular como tal) han sido y todavía son los guardianes de las sociedades libres.

Me pregunté anteriormente sobre el lugar que ocupa hoy para nosotros la libertad política en la escala de las prioridades históricas. Y la respuesta es que en la medida en que la *iurisdictio* se transforme en *gubernaculum* y la legalidad suplante a la legitimidad, no cabe dar por supuesta la existencia de la libertad negativa, sino que más bien constituye una preocupación esencial. El péndulo de la historia oscila. Se nos ha dicho durante mucho tiempo y en voz alta que las nociones de la libertad política y de la libertad liberal están anticuadas. Desde luego, no lo están y además son prioritarias en todas las sociedades que no son libres —que son, poco más o menos, tan numerosas actualmente como lo eran en el pasado. La teoría general de la democracia no debería olvidarse de esas sociedades, ni tampoco aconsejarlas equivocadamente. Lo expuesto no significa en lo más mínimo —repitámoslo una vez más— que la cuestión de la libertad se haya agotado definitivamente con la solución liberal del problema político de la libertad, o que carezca de importancia el hecho de complementar la libertad entendida como ausencia de limitaciones con libertades *positivas* y facultades sustantivas *de hacer*. Pero es igualmente importante darse cuenta de que la frontera entre la libertad política y la opresión política la marca la libertad negativa, no la positiva. Cuando definimos la libertad como «poder», el poder ser libre (de los ciudadanos) y el poder *de* coacción (del Estado) se mezclan fácilmente —una mezcla que favorece al poder del más fuerte, al poder de dominio. A la pregunta sobre si existen múltiples libertades que debemos tratar de obtener, mi respuesta es desde luego afirmativa; pero a la pregunta de si, aparte del tipo liberal, existe otra libertad *política,* tengo que contestar que no: las denominadas libertades sociales y económicas presuponen la técnica liberal de domesticación del poder.

Capítulo XII
LA IGUALDAD

Debido a que la fuerza de las circunstancias tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla.

ROUSSEAU

XII.1 *Un ideal de protesta*

Para conseguir la desigualdad basta que dejemos seguir el curso de los acontecimientos. Pero si deseamos la igualdad no podemos permitirnos el reposo. Como escribió Tawney, haciéndose eco de Rousseau: «Si la desigualdad es fácil, puesto que lo único que exige es flotar en la corriente, la igualdad es difícil, porque supone nadar contra corriente» [1]. La desigualdad puede atribuirse a designios divinos; la igualdad sólo puede ser el resultado de los actos del hombre. La desigualdad es «natural»; la igualdad, desnaturalización. Un orden social en el que prevalece la creencia de que cada uno debe vivir dentro de su posición se mantiene, por así decirlo, sobre sus propios pies. Pero una sociedad que busca la igualdad es una sociedad que lucha consigo misma, que se enfrenta con las leyes de su inercia interna. Cuando se busca la igualdad, las diferencias de poder, riqueza, *status,* y de oportunidades, tal y como «naturalmente» se encuentran, dejan de ser diferencias aceptadas de forma rutinaria. Mediante la apelación a la libertad y, más tarde —pero con mayor impacto—, a la igualdad, el hombre hace valer su deseo de una comunidad que no se someta a formas de organización necesarias.

La igualdad destaca, en primer lugar y sobre todo, como un *ideal de protesta,* como el ideal de protesta por excelencia. La igualdad

[1] R. H. Tawney, *Equality,* 1.ª ed. (1931), capítulo I. La frase fue modificada en la 4.ª ed. (London: Allen & Unwin, 1952), p. 47.

simboliza y estimula la revuelta del hombre contra el destino y la suerte, contra la diversidad fortuita, contra el privilegio cristalizado y el poder injusto. La igualdad es también el más insaciable de nuestros ideales. Otros afanes pueden alcanzar presumiblemente un punto de saturación, pero difícilmente puede haber un final en la carrera por la igualdad —entre otras razones porque el logro de la igualdad en un ámbito genera aparentemente desigualdades en otros. Por lo tanto, si existe un ideal que sitúa al hombre al inicio de una carrera interminable, ése es la igualdad.

Mientras nos limitemos a considerar la igualdad como un ideal de protesta (en singular), la cuestión está clara. Pero en el momento en que comencemos a referirnos a una lista detallada de desigualdades —es decir, de aquellas igualdades que nos faltan—, descubrimos en seguida que cuanto más las detallamos más interminable se hace la lista. Esta es sin duda una de las razones por la que limitamos generalmente la lista a una serie reducida de «desigualdades injustas» y, correlativamente, de «igualdades justas». Así, pues, en principio hay que preguntarse: ¿cuáles son las igualdades escogidas por considerarse justas o adecuadas y sobre qué base se seleccionan? La pregunta que procede a continuación es: ¿cuáles son los procedimientos y los medios para hacer frente efectivamente a las desigualdades injustas? Pero tan pronto como hablamos de medios surge un tercer interrogante: ¿son tales medios compatibles con los que sirven a otros fines? Por ejemplo, los medios para conseguir la igualdad, ¿son compatibles con los medios precisos para lograr la libertad?

Los que han escrito sobre la igualdad son elocuentes y persuasivos cuando ponen de manifiesto el *cahier de doléances*, cuando denuncian los males de la desigualdad. Pero sus argumentos se debilitan y son menos convincentes cuando abordan la cuestión del *cómo* materializar el ideal de la igualdad. La igualdad es atractiva y fácil de entender como ideal de protesta; pero como ideal constructivo, que contenga propuestas, resulta indudablemente complicado. A decir verdad, a medida que progresamos en nuestras propuestas de una mayor igualdad, o de mayores igualdades, mayor es el riesgo de perdernos en un laberinto.

XII.2 *Justicia e identidad*

La primera complicación dimana de que la idea de igualdad —y esto no es una paradoja— es, o puede transformarse en, una noción absolutamente simple. No podemos responder a la pregunta ¿qué es libre?, limitándonos a señalar un objeto y diciendo: esto. Pero sí

podemos contestar a la pregunta ¿qué es igual?, señalando dos bolas de billar y afirmando: estas bolas son iguales. La idea de igualdad, a diferencia de la libertad, se presta fácilmente a ilustraciones tangibles. Pero ¿por qué supone esto una complicación? Platón ya sabía la respuesta: porque «un principio perfectamente simple nunca puede aplicarse a un estado de cosas que es lo opuesto a lo simple» [2]. Pero hay más.

Ciertamente, cabe concebir la igualdad de forma sencilla y tangible, pero también cabe hacerlo de manera compleja y difícilmente comprensible. En un sentido, la igualdad transmite la idea de *identidad*. En otro, implica la justicia. Puede decirse que dos o más personas u objetos son iguales en el sentido de ser —en uno o varios aspectos— idénticos, de ser lo mismo, semejantes. Pero la justicia también invoca la idea de la igualdad. Brunetto Latini lo dijo, como algunos autores medievales lo hicieron con frecuencia, con la mayor simplicidad: «Del mismo modo que la justicia es una cosa igual, la injusticia es desigual» [3]. Brunetto Latini no aportaba nada nuevo; repetía simplificadamente algo que había dicho Aristóteles: «La injusticia es la desigualdad, la justicia es la igualdad» [4].

El concepto de igualdad no es el único que posee diversos significados simples y complejos. Su peculiaridad reside, sin embargo, en que los dos que se han mencionado son muy distintos y, ello no obstante, difíciles de separar —como las caras opuestas de un cuerpo. La igualdad tiene la cara de Jano y es única, en tanto en cuanto puede asociarse simultáneamente con la identidad y con la justicia. La imbricación de la igualdad como identidad con la igualdad como justicia dimana y estriba en buena parte de un solapamiento semántico. El italiano *eguale*, el francés *égal* y el alemán *gleich* no sólo significan «igual», sino que también tienen el significado del inglés *same*. Decir en italiano, francés y alemán que dos cosas son iguales es decir que son idénticas. A este respecto, los hablantes de inglés son más afortunados, es decir, están menos expuestos a equivocaciones, pues no es frecuente decir en inglés que dos objetos, por ejemplo, dos automóviles, son *equal*, si lo que quiere decir es que son de la misma fabricación o del mismo tipo. Sin embargo, la asociación de las ideas de igualdad e identidad se introdujo a través de las traducciones al inglés de obras de escritores del continente, así como a través de la teoría del derecho natural. Al referirse a la Declaración de Independencia, Lincoln, en su discurso de Springfield de 1857, explicaba que

[2] *Statesman*, 294 (trad. de Jowett). Platón se refería aquí a la ley; pero la puntualización puede aplicarse incluso más apropiadamente a la igualdad.

[3] *Tesoro*, VI, 26. Este es un texto del siglo XIV.

[4] *Nichomachean Ethics*, 1131a.

los autores de documento tan notable «no pretendían declarar a todos los hombres iguales en todos los aspectos. No querían decir que todos eran iguales en color, complexión, intelecto, cualidades morales o aptitudes sociales» [5]. Está claro que Lincoln se refería aquí a «iguales» en el sentido de *semejantes,* de identidad, y su explicación habría sido superflua si no se hubieran mezclado también en inglés los dos significados de la palabra.

La amplitud y la persistencia de este nudo gordiano puede ilustrarse afirmando que los hombres pueden reivindicar los mismos derechos y oportunidades *porque* son de hecho iguales, en el sentido de ser, al menos en algunos aspectos, semejantes. Con el debido respeto a los que sostienen esa opinión, su criterio no resiste el examen. No existe el «*porque*» a ese respecto. La búsqueda moral de la igualdad no implica ni necesita una semejanza *de facto.* No existe un vínculo necesario entre el hecho de que los hombres sean o hayan nacido semejantes *(same)* y el principio ético que exige que se les trate como a iguales. Si la igualdad es un principio moral, deseamos la igualdad porque pensamos que es una meta justa —no porque los hombres sean efectivamente semejantes, sino porque sentimos que hay que tratarlos *como si* lo fueran (aunque, realmente, no lo son). Históricamente, esto lo demuestra el hecho de que nuestros principios igualitarios más fundamentales (por ejemplo, la igualdad en la libertad, las leyes iguales para todos, la igualdad ante la ley) no derivaron de la premisa de la identidad de los hombres. Los griegos y los romanos afirmaron igualdades que son aún importantes para nosotros sin mantener noción alguna sobre la semejanza (el parecido, la igualdad) de los hombres. Así que el reconocimiento efectivo de una igualdad concreta está motivado sólo *prima facie* por la pretendida razón de que los hombres nacen iguales. Desde el momento en que distinguimos la igualdad en sentido moral de la igualdad en sentido físico nos damos cuenta que lo contrario es cierto. Defendemos que es *justo* promover ciertas igualdades precisamente para compensar el hecho de que los hombres sean diferentes o hayan *nacido diferentes.*

Pero ¿por qué, puede preguntarse razonablemente, no dejamos a un lado definitivamente la igualdad como identidad y nos quedamos con la igualdad como justicia? Pues porque esa decisión no aclararía la situación, ya que también la justicia invoca la idea de identidad —en especial cuando nos referimos a la justicia *social* a diferencia de la justicia *individual.* La justicia individual está regida por la máxima *suum quique tribuere*: hacer justicia es procurar dar a cada uno

[5] *The Collected Works of A. Lincoln* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1953), 2, pp. 406-407.

lo que se merece. La justicia social es otra cosa. Aristóteles trató de ambas. Rawls trata exclusivamente de la justicia social [6]. Según Rawls incluso cuando decimos «a cada uno lo que le corresponde» queremos decir que cada uno debe disponer de una parte equitativa, y una parte equitativa significa que las partes alícuotas deben ser aproximadamente las mismas, a no ser que exista una justificación para hacer un reparto diferente. Dicho en términos más generales, en toda discusión sobre justicia social (concebida o no como ecuanimidad) subyace el tema recurrente del trato idéntico, de una medida igual. Incluso si, de acuerdo con Aristóteles, postulamos el trato igual a las cosas iguales y el trato desigual a las desiguales, afirmamos que la justicia exige el *mismo* tratamiento a las *mismas* diferencias, afirmamos que la justicia es como la identidad, o el tratamiento idéntico, de la teoría de la justicia, es como la identidad física de las bolas de billar. Pero la palabra es la misma; y *same* es una palabra con un significado central inconfundible. Por lo tanto, aun en el supuesto de que la explicación de la igualdad se derivase sólo de una explicación de la justicia, podría confundirse el significado (o los significados) moral(es) de la igualdad con alguna suerte de identidad material.

La condición bifronte del concepto de igualdad se comprueba aún mejor si se examina la igualdad en relación con la libertad, pues la igualdad puede ser el complemento ideal de la libertad o su peor enemigo. La relación entre ambos es una relación de amor-

[6] Véase J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambtridge, Mass.: Harvard University Press, 1971). Así lo afirma enérgicamente Anthony Flew, *The Politics of Procustes: Contradictions of Enforced Equality* (Buffalo: Prometheus, 1981), especialmente capítulo 3. Flew sostiene que, puesto que la teoría de la justicia como tal, sin prefijos ni sufijos, trata tradicional y esencialmente de «los merecimientos y de los derechos legítimos... la de Rawls de "la justicia como imparcialidad" puede ser una teoría, pero no de la justicia». Brian Barry hace una crítica radicalmente distinta de Rawls en *The Liberal Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1973). Mientras Rawls representa, en un extremo, la justicia social, puede decirse que R. Nozick representa, en el extremo opuesto, a la justicia individual. Véase su *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

[7] Entre los estudios destacados sobre el concepto de justicia que merecen recordarse se encuentran los de G. Del Vecchio, *La Giustizia*, 3.ª ed. (Roma: Studium, 19 6); C. Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument* (London: Routledge Segan Paul, 1963); H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?* (Wien: Deuticke, 1953). Tres colecciones de ensayos que abordan extensamente la igualdad son: F. A. Olafson, ed. *Justice and Social Policy* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1961); R. B. Brandt, ed., *Social Justice* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1962); C. J. Friedrich y J. W. Chapman, eds., *Justice* (New York: Atherton, 1963). Véase también W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice* (Berkeley: University of California Press, 1966); y M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York Basic Books, 1983).

odio, dependiendo de si deseamos una igualdad que se adecúe a la diversidad o una igualdad que ve la desigualdad en cada diferencia. Y, sin duda, cuanto más se considere la igualdad como identidad, más aversión hacia la variedad, la autoafirmación y la eminencia y, por ello, hacia la libertad experimentará una igualdad así entendida.

La enorme fluctuación del significado de la «igualdad» se refleja también, como cabría esperar, en la práctica de la igualdad. Al referirse a la forma en que las mayorías democráticas ejercían el poder, Platón apuntaba irónicamente: «supongo que estarán muy contentos con la igualdad» [8]. En el año 431 antes de Cristo, Pericles decía a los atenienses: «aunque la ley garantiza una justicia igual para todos en sus disputas privadas, también reconoce la cualidad de la excelencia; y cuando un ciudadano se distingue, es preferido para el servicio público no por una cuestión de privilegio, sino como recompensa a sus méritos» [9]. Pero un siglo después Aristóteles observaba que se interpretaba de modo muy diferente la igualdad: la justicia democrática se había convertido en la «aplicación numérica, no proporcionada, de la igualdad; de donde se sigue la primacía de la mayoría y (la conclusión) de que lo que la mayoría apruebe debe ser una meta y lo justo» [10]. El relato de Aristóteles refería el hecho de que el ideal igualitario se transformó rápidamente en la *polis* en la tiranía aritmética de la mayoría, denunciada más de dos mil años más tarde por Tocqueville y Mill. Según Tocqueville existe un gusto «devaluado» por la igualdad que «lleva a los débiles a reducir a los fuertes a su nivel» [11]. Simmel añadía: para muchos la igualdad significa pura y simplemente «igualdad con el propio superior» [12].

La igualdad nace, ciertamente, como una reivindicación moral y constituye, verdad es, un ideal moral; y acaba por convertirse en una coartada para humillar a los demás a fin de encumbrarse uno mismo. Además, a medida que los subiguales pretenden igualarse a sus superiores, los iguales pueden, a su vez (y como respuesta), desear convertirse en supra-iguales, es decir, destacar por encima de sus iguales. Si sucediera así, la práctica de la igualdad iría en contra del principio: la retórica produciría, en realidad, buscadores de desigualdad, comprometidos locamente en el derrocamiento o la superación de sus iguales. Como decía, la igualdad tiene de su lado la ventaja, digna de tenerse en cuenta, de *parecer* una noción clara y simple. A la

[8] Gorgias, 483 (trad. de Jowett).
[9] Tucídides, *The History of the Peloponesian War,* libro XI, parágrafo 37.
[10] *Politics,* 1317b.
[11] *Démocratie en Amérique,* libro I, parte I, capítulo 3.
[12] «Supra e infraordenación», traducción de Kurt H. Wolff en su edición de *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe: Free Press, 1950), p. 275.

larga, no es una ventaja. Cuanto más fácil se considera la igualdad, más degradante y destructora (o decepcionante) resulta.

XII.3 *Igualdades pre-democráticas e igualdades democráticas*

Mientras se habla de la igualdad en singular, estamos en los prolegómenos de la igualdad. Abordemos ahora las *igualdades* en plural. Pero antes de hacerlo debo repetir la advertencia con la que comenzaba nuestro análisis anterior de la libertad, a saber, que no debemos preocuparnos de descubrir —a nivel especulativo— la naturaleza de la verdadera igualdad, de la igualdad en el absoluto. La igualdad en política y a través de la política nos exige tratar del problema empírico de aquellas igualdades concretas que los seres humanos han intentado conquistar en el curso de la historia. De la misma manera que la historia de la libertad se reduce a la lucha por la realización de determinadas libertades, la igualdad se define, históricamente, como el rechazo de ciertas diferencias.

En el momento en que comenzamos a preguntarnos en torno a las igualdades específicas (en plural), interesa recordar que existen igualdades anteriores a la democracia y que no guardan relación con ella. La igualdad y la democracia coinciden sólo en el sentido de que el ideal igualitario puede ser elevado al *status* de símbolo por excelencia de la idea democrática. Esto significa que la demanda de igualdad alcanza su mayor fuerza y expansión en el seno de un sistema democrático; no quiero decir con ello que no existan igualdades fuera de la democracia o que todas las igualdades sean una conquista democrática. En primer lugar, durante los veinticinco siglos que separan la primera aparición de la palabra griega *isótes* del significado actual del término «igualdad» se ha desarrollado un largo proceso de elaboración del concepto, obra de la jurisprudencia, del cristianismo, de la filosofía moral —en resumen, de toda la tradición del pensamiento occidental [13]. La teoría democrática como tal ha contribuido muy poco a este desarrollo. En segundo lugar, no debemos perder de vista que con el declinar de la *polis* griega la idea de la igualdad se separó de la de la democracia y ha vivido su historia independientemente de las vicisitudes del pueblo soberano. Así pues, el hecho es que no todas, sino sólo algunas clases de igualdad, pertenecen a la fa-

[13] Sobre la evolución histórica de la igualdad como reivindicación política, véase Sandorf A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

milia democrática en tanto en cuanto descendientes legítimos y distintos.

La igualdad ante la ley —*isonomía*— entendida como la protección igual de las leyes generales fue sólo una experiencia muy breve en la vida de las democracias griegas [14]. Su fundamento sin duda más sólido se encuentra en el principio de que cada hombre es igual a cualquier otro en su dignidad y valor intrínsecos; un concepto —éste— cristiano y ético que se afirmó tan sólo después de la desaparición de las repúblicas antiguas. De manera análoga, cuando declaramos que todos los hombres en cuanto tales poseen derechos iguales e inalienables, estamos afirmando un principio igualitario importante, pero que adquirió su vigor merced a la noción de derecho natural reformulada en el siglo XVII [15]. Asimismo la *isegoría* y la *parresía,* las igualdades griegas de reunión, voto y expresión, guardan un escaso parecido con nuestras libertades de asociación y de expresión. Globalmente hablando, la *isonomía,* la *isegoría* y los «derechos» son igualdades más estrechamente dependientes de la libertad liberal y la protección constitucional y relacionadas con ellas que con antiguas prácticas democráticas. Por último, pero no por ello menos importante, se nos escapa con frecuencia —como sucede con casi todo lo que es obvio precisamente por ser obvio— que la libertad significa cuando existe efectivamente libertad *igual,* la *misma* libertad para todos y cada uno. Las libertades son también manifestaciones de la igualdad.

¿Cuál es entonces la contribución específicamente democrática a la noción de igualdad? El punto de referencia, o el momento decisivo, se halla en las diversas *Declaraciones de Derechos* francesas. La de 1789, en su artículo 6, reza: «Todos los ciudadanos, siendo iguales (ante la ley), pueden optar de igual forma a todas las dignidades y cargos públicos según su capacidad, y sin otra distinción que la de

[14] Obsérvese que el griego *isonomía* implicaba parciamente el de *isopoliteía* (igual ciudadanía), y que el *isopolites* era el ciudadano en tanto en cuanto se diferenciaba y se oponía al esclavo. La *isonomía,* en ese contexto, confería más que ninguna otra cosa un matiz diferenciador a la noción de ciudadanía.

[15] Los estoicos teorizaron un derecho natural, pero no los «derechos naturales» que Grocio hacía derivar *ex principiis hominis internis* y que son la base de la idea moderna de la legitimidad. Como apunta brevemente A. Passerin d'Entrèves (Natural Law, pp. 59-61) «El *ius naturale* de la filosofía política moderna (siglos XVII y XVIII) no es ya la *lex naturalis* del moralista medieval ni el *ius naturale* del jurisconsulto romano». Cfr. también E. Cassirer, *The Philosophy of Englightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1951), capítulo 6; y la obra todavía fundamental de O. von Gierke, *J. Althusius und die Entwicklung der Naturrechtlichen Staats Theorien,* trad. *The Development of Political Theory* (New York: Norton, 1939). Véase además el capítulo X, nota 26 y el capítulo II, nota 68, en esta obra.

sus virtudes y talentos.» La Declaración del 29 de mayo de 1793 dice en el artículo 2: «La igualdad consiste en que todos tengan los mismos derechos.» E incluso la constitución de agosto de 1795, en su artículo 3, establece que «la igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, tanto cuando protege como cuando castiga. La igualdad no admite distinción alguna por razón de nacimiento ni herencia alguna de poderes». Estos textos demuestran con toda claridad que la preocupación principal de los revolucionarios franceses eran los derechos iguales y las leyes iguales. También les preocupaba ciertamente acabar con la «herencia del poder», y, por lo tanto, asegurar la igualdad en el acceso a los cargos públicos, pero no sin condiciones. En verdad, los revolucionarios franceses fueron a este respecto bastante más cautos de lo que lo fueron los griegos, pues su derecho igual al desempeño de cargos públicos fue establecido de acuerdo con la «capacidad... la virtud y el talento» de los candidatos. Y lo destacable es que la igualdad económica no fue en absoluto tenida en consideración. Al igual que los niveladores ingleses del siglo XVII, los revolucionarios franceses se negaron expresamente a abolir la propiedad privada (reafirmada como derecho natural e inalienable en la Ley constitucional de 24 de junio de 1793), y no reivindicaron igualdad en la propiedad, sino solamente igualdad de derechos y ante las leyes. Fue después de la caída de Robespierre, del período napoleónico y de la restauración cuando la demanda democrático-liberal de igualdad llegó a concretarse progresivamente en tres puntos:

1. *Sufragio igual universal,* es decir, extensión del derecho de voto a todos como culminación de la libertad política.
2. *Igualdad social,* entendida como igualdad de *status* y consideración y, por lo tanto, ausencia de distinciones en virtud de la clase social y de la riqueza.
3. *Igualdad de oportunidades.*

Si bien las igualdades referidas se afirmaron en el marco de la democracia liberal, yo diría que son características de su componente democrático más que del liberal [16]. El liberalismo ha tardado mucho tiempo en aceptar la igualdad política en su realización plena (como sufragio igual universal), y su aceptación sin condiciones del derecho

[16] A fin de evitar la confusión dimanante del peculiar significado americano del término «liberal», conviene subrayar que en la expresión democracia liberal, este último vocablo significa «liberalismo», esto es la aceptación histórica del término «liberal»: el que cree en el liberalismo, no en la democracia. Véase el capítulo XIII de esta obra.

de sufragio sigue siendo lo contrario de entusiasta, como lo demuestra el dicho de que mejor es contar cabezas que romperlas. Respecto a la igualdad social, el liberalismo (el liberalismo histórico) está mucho más preocupado por la libertad política que por los problemas de clase y de *status*. Si la igualdad social es, sobre todo, *isotimía*, respeto igual sin distinción de rango y *status*, esta «igualdad de estimación» (como la denominó Bryce) representa un *ethos* típicamente democrático [17]. En cuanto al principio de la igualdad de oportunidades, el liberalismo del siglo XX lo acepta como propio, pero bajo dos condiciones: que se interprete como desarrollo de la libertad individual y que se realice utilizando medios que no entren en conflicto con ese fin. Y yo apuntaría que éste es hoy el tema de discusión entre liberales y demócratas en el seno de las democracias liberales. El problema de la igualdad de oportunidades les separa en parte porque el ideal permite interpretaciones diversas, pero sobre todo porque suelen discrepar sobre cómo alcanzarlo.

La igualdad de oportunidades no es, sin embargo, la última igualdad que debemos tratar. La igualdad *económica* es otra exigencia de nuestro tiempo, pero que debe situarse en el contexto del socialismo. Esto no quiere decir que la democracia liberal no pueda hacer suyas muchas de las demandas relacionadas con la reivindicación de la igualdad económica, puesto que cabe desarrollar el principio de la igualdad de oportunidades en el sentido de eliminar la desigualdad en las bases de partida debida a la excesiva disparidad de la riqueza. Ello no obstante, existe una línea divisoria más allá de la cual la fórmula de la igualdad económica democrática difiere profundamente de la del socialismo marxista.

---

[17] Véase el análisis de la democracia en su sentido social en el capítulo I, sección 3. Una formulación negativa de la misma es que las distinciones de riqueza y de clase no supongan diferenciación. Rawls traduce la negación en afirmación: la moralidad de un respeto y una *consideración* iguales. (Las cursivas son mías.)

[18] La distinción fue enérgicamente expresada por John Plamenatz, «Igualdad de oportunidades», en Bryson, *et al.*, *Aspects of Human Equality*, como sigue: «La igualdad que importa en este mundo es la igualdad en la libertad, mientras que las demás clases terrenales de igualdad son sólo medios para alcanzar aquélla. La igualdad de oportunidades existe siempre que cualquier hombre tenga, en sentido amplio, tantas posibilidades como cualquier otro de llevar el tipo de vida que desee» (p. 84). En resumen: «Nuestra igualdad está anclada en la libertad y no debe entenderse separada de ella. No se trata de la igualdad de *status*, sino de la igualdad de oportunidades y de la posibilidad de "ser uno mismo"» (p. 94). Ralf Dahrendorf hace una exposición brillante del asunto en su obra *Life Chances* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). A tenor con su argumentación, a medida que nos alejamos de la igualdad de oportunidades y vamos más allá, las opciones disponibles para la sociedad y para el individuo en sociedad se ven crecientemente amenazadas.

Los diferentes tipos de igualdad del liberalismo acaban, idealmente hablando, allí donde acaba el propósito de proteger y fortalecer la libertad individual. La democracia, por lo tanto, asume la tarea de «desnaturalizar» el orden social allí donde la libertad liberal cesa en sus funciones. Hoy sabemos que la libertad por sí misma no iguala las oportunidades; esta ilusión del liberalismo ha sido ya abandonada. La democracia moderna busca, por lo tanto, una serie de «igualdades justas» que no fluyen espontáneamente con el despertar de la libertad. Con ello quiere decirse también que el demócrata está dispuesto a llegar a un compromiso: más igualdad o mayor igualdad a cambio de menos libertad, pero no a costa de mucha libertad.

Si damos este último paso, trascendemos los límites de la democracia liberal y de la democracia social y entramos en la órbita de la preocupación primordial por la igualdad económica, por la igualdad material.

XII.4 *Iguales oportunidades e iguales circunstancias*

Como se ha visto, la progresión histórica de la igualdad (de las igualdades) puede agruparse en cuatro clases o tipos: a) igualdad jurídico-política; b) igualdad social; c) igualdad de oportunidades, y d) igualdad económica. Las dos primeras no precisan explicaciones adicionales, pero no ocurre así con las dos últimas [19]. Pues bien, respecto de la igualdad de oportunidades la dividiré en igualdad de acceso e igualdad de partida. En cuanto a la «igualdad económica», también sería útil desde el punto de vista analítico subdividirla, pero por razones de brevedad la trataré como una categoría residual. Lo cual me está permitido porque reduzco su significado a un tipo específico (e importante) de la «igualación de las circunstancias».

Resumiendo lo expuesto hasta ahora, el cuadro resultante (XII.1) es el siguiente:

---

[19] Un progreso reciente e importante dentro de los estudios sobre la igualdad es la obra de Douglas Rae, *et al., Equalities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981). Sobre criterios y normas igualitarios, el autor más destacado es Felix Oppenheim (véase la nota 27, *infra*). Dos colecciones de ensayos que contienen contribuciones destacables son los de Bryson, *et al., Aspects of Human Equality*; y J. R. Pennock y J. W. Chapman, eds., *Equality* (New York: Atherton, 1967). La teoría de la justicia de Rawls guarda ciertamente estrecha relación con la teoría de la igualdad. Así resulta de sus críticas desde la izquierda. Véase, por ejemplo, Norman Daniels, ed., *Reading Rawls: Critical Studies on Rawl's Theory of Justice* (New York: Basic Books, 1976).

CUADRO XII.1

TIPOS DE IGUALDAD

1. Igualdad jurídico-política.
2. Igualdad social.
3. Igualdad de oportunidades entendida como *acceso igual,* es decir, igual reconocimiento a igual mérito (como en la fórmula de la ocupación abierta al talento).
4. Igualdad de oportunidades entendida como *comienzo igual* (o puntos de partida iguales), es decir, como condiciones materiales iniciales iguales para el acceso igual a las oportunidades.
5. Igualdad económica, esto es, o la misma riqueza para todos y cada uno, o propiedad estatal de toda la riqueza.

A tenor con los criterios de justicia inspiradores de esos tipos de igualdad y con los poderes que les corresponden, el cuadro transcrito puede interpretarse del siguiente modo:

1. A cada uno los mismos derechos jurídicos y políticos, o sea, el poder legalizado de oponer resistencia al poder político.
2. A cada uno la misma importancia social, es decir, el poder oponerse a la discriminación social.
3. A cada uno las mismas oportunidades para ascender, es decir, el poder hacer que se tomen en consideración los propios méritos.
4. A cada uno el mismo poder inicial necesario (condiciones materiales) para adquirir el rango y la capacidad que cualquier otro.
5. Ningún poder (económico) para nadie.

Comenzando por el final —por la igualdad económica o, a la inversa, por la falta de poder económico—, es evidente que la he reducido al mínimo. En efecto, he dividido la «igualdad económica» en dos significados separados y he situado uno de ellos, en el cuadro, en el punto 4. La causa de ello es que no es posible hablar ya de igualdad económica sin mayores precisiones. Es verdad que la demanda de igualdad económica fue vigorosamente situada en un primer plano durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX por el socialismo y, a la postre, por su vertiente marxista. Pero, a menos que nos sintamos felices con la igualdad en la pobreza (y en la impotencia), no puede decirse que el marxismo nos haya enseñado cómo curar los males de la desigualdad económica. En realidad, la terapia marxista representa el renacimiento de la más vieja y burda de las medicinas igualitarias, de la que había preconizado Platón y había criticado Aristóteles. En concreto, Marx creía que el poder era una entidad sus-

tantiva —algo «poseído» en virtud de «pertenencias»— con olvido total de su naturaleza relacional; Marx confundió, así, *una* de las *fuentes* del poder con el mismo poder [20].

Durante largo tiempo la teoría de la democracia liberal ha descartado, de forma un tanto arrogante, el problema de las desigualdades económicas con el argumento (según lo expresó Bryce) según el cual puesto que la democracia «es meramente una forma de gobierno, no una consideración de los propósitos que pueden guiar al gobierno, (dicha forma de gobierno) no tiene que ver con la igualdad económica... La igualdad política puede darse junto a la igualdad en la propiedad o al margen de ella» [21]. Pues bien, es cierto que la democracia en sentido político es una cosa y la democracia económica, otra muy distinta [22]. Sin embargo, de dicha distinción no cabe derivar de un modo absoluto las inferencias que Bryce extrae. En primer término, una vez que la democracia se ha instaurado como forma de gobierno, el contenido de su actividad política puede afectar considerablemente a la igualación económica. En segundo lugar, sabemos que la igualdad política puede existir al margen de la igualdad económica; pero ¿cómo sabemos que lo inverso también es verdad, es decir, que la consecución de la igualdad en la propiedad (o en la carencia de propiedad) no afecta a la igualdad política? Bryce lleva demasiado lejos las implicaciones de la distinción entre la igualdad política y la económica. Los marxistas cometen el mismo error, pero en sentido contrario. En esencia aplican a las implicaciones políticas de su igualación económica la misma fórmula de Bryce; este problema (que es, para un marxista, la forma de gobierno) no nos concierne. Esto no es sólo demasiado fácil, sino tremendamente engañoso, pues la solución marxista sólo es posible mediante una forma de gobierno poderosa y penetrante.

Sea como fuere, podemos comprobar que lo que está en juego aquí es un problema de *igualación de las circunstancias*. Y este problema puede abordarse no sólo preconizando la supresión de la propiedad privada y la igualdad económica (punto 5), sino también proponiendo una redistribución de la riqueza justa y razonablemente equitativa (punto 4: puntos de partida iguales).

Podría objetarse que mis dos versiones de la «igualdad de oportunidades» son demasiado restrictivas. A saber, el acceso igual (pun-

[20] La cuestión gira en torno a la distinción que Friedrich estableció entre *a*) poder corporal o sustantivo (poder como «alguna cosa que es poseída»), y *b*) poder relacional, es decir, «poder sobre». Véase *Constitutional Government and Democracy* (1950, ed. revisada), pp. 22-24 y 584.

[21] Bryce, *Modern Democracies*, I: 67.

[22] Véase el capítulo I, sección 3, de esta obra.

to 3) se ha centrado en las oportunidades de ocupación o trabajo [23], en tanto que los puntos de partida iguales (punto 4) se han reducido, en última instancia, a los medios económicos, a la redistribución material. Y cabría preguntarse: ¿qué ocurre con la asistencia médica o con la educación igual? ¿No es la asistencia médica un supuesto de acceso igual a una atención igual? Y, análogamente, ¿no es la educación igual un supuesto conjunto de acceso igual e igualación de los puntos de partida? No negaré que ambos casos pueden presentarse en la forma mencionada y, en general, como supuestos de la igualdad de oportunidades. Pero también pueden presentarse de distinta forma. De todos modos, la subdivisión entre accesos y puntos de partida es la que mejor aclara los problemas.

El *acceso igual* equivale, en esencia, a la no discriminación en la entrada o promoción [24]; el acceso se equipara a capacidades iguales (no acceso para todos); y si la capacidad desigual es el resultado de la naturaleza o del hecho de haberla cultivado no es algo que esta fórmula se plantee o pueda plantearse. Así, pues, esta versión de la igualdad de oportunidades no iguala, de hecho, las circunstancias. El acceso igual implica que lo que se reconoce y se recompensa es el desempeño o la actuación reales y, como resultado, la igualdad de mérito, capacidad o talento.

La noción del *punto de partida igual* plantea un problema totalmente distinto y previo, a saber, el cómo desenvolver igualitariamente las *potencialidades individuales*. Ciertamente, no existe contradicción entre estas dos versiones de la igualdad de oportunidades: una vez que a cada persona se le ha facilitado el punto de partida más ecuánime posible (permitiendo que todas sus potencialidades afloren), cabe inferir congruentemente que a partir de ese momento hay que dejar que cada individuo ascienda a tenor con sus méritos y capacidades. Esta es la razón para denominar a ambas cosas «igualdad de oportunidades» [25]. Pero su conexión lógica determina que primero

[23] Flew admitiría esta reducción, ya que «lo que habitualmente quiere significarse con "la igualdad de oportunidades" se describiría mejor como la competencia sin restricciones ante las oportunidades escasas». *The Politics of Procustes*, 45.

[24] No es ésta, sin embargo, una exigencia despreciable, ya que las pautas de reclutamiento suelen estar influenciadas considerablemente por la amistad, las relaciones familiares, el intercambio de favores, y ello sin mencionar las consideraciones políticas, ideológicas, religiosas y étnicas, canalizadas a través de redes innumerables (desde grupos de alumnos hasta la mafia). El hecho de conceder poca importancia a la igualdad «formal» de oportunidades se debe en muchos casos a que se desconoce lo que implica.

[25] Así la «igualdad de oportunidades *imparcial*» de Rawls (las cursivas son mías) abarca la «apertura» hacia posiciones y unas «posibilidades similares de vida», es decir, cierta igualación en las condiciones de partida —al menos en

exista igualdad de puntos de partida y después igualdad de acceso. En el mundo real, el orden se invierte, y la razón es obvia: los *medios* para conseguir el acceso igual son infinitamente menos dificultosos y menos costosos que los *medios* para igualar las condiciones de partida [26]. El hecho de posibilitar el acceso no exige redistribuciones; los puntos de partida sí.

Si la oportunidad de comenzar en condiciones iguales es muy distinta de la igualdad de oportunidades para los talentos iguales, también lo es la igualdad económica. Claramente, tanto la «redistribución» (punto 4) como la «des-posesión» (punto 5) entrañan que el Estado o el gobierno deben intervenir continuamente, que el poder político se ve seriamente implicado. Empero, dicha intervención tiene lugar de diferentes formas y con diferentes fines: o conceder a cada uno bastante poder (iguales recursos de poder) para facilitar la emergencia de iguales oportunidades, o privar a todos del poder en aras de la igualdad (de la identidad). Y existe un abismo entre dichas actitudes, entre otorgar el mismo poder para ascender y la imposición de la nivelación, entre otorgar iguales derechos, oportunidades y condiciones de partida sobre la base de que sus beneficiarios ni son ni serán semejantes, e imponer la identidad como solución última al problema de esos derechos y oportunidades.

Disponemos ahora, empero, de un elenco suficiente y lo bastante detallado de las clases de igualdad. ¿Cómo relacionarlas entre sí? Antes de abordar esta cuestión debemos examinar la analítica de la igualdad, es decir, los *criterios* de la igualdad.

XII.5 *Criterios igualitarios, tratamientos y resultados*

Una comprensión analítica del concepto de igualdad presupone la pregunta *¿igual respecto a qué características?*, ¿igual en qué? [27] No

términos de educación compensatoria, de «perspectivas aproximadamente iguales de cultura» (*A Theory of Justice*, p. 73), y sobre la base de la consideración de que «deben mantenerse distribuidas extensamente la propiedad y la riqueza» (pp. 277-279). Sin embargo, la marcada distinción que yo establezco (entre acceso y punto de partida) posibilita un juicio más acertado sobre donde se encuentran realmente los diversos autores y, también, sobre el hecho de que la igualdad de oportunidades nos enfrenta (más allá de la prudente compostura de Rawls) con alternativas claramente definidas.

[26] Sobre los costes de la igualación de los puntos de partida —un aspecto del problema demasiado descuidado— véase Robert Amdur, «Justicia compensatoria: la cuestión de los costes», *Political Theory*, mayo, 1979.

[27] En torno a esta discusión, véase especialmente F. E. Oppenheim, «Igualdad», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2, pp. 102-107; «El igualitarismo como concepto descriptivo», *American Philosophical Quarterly*,

existe (ni en nuestros mejores esfuerzos imaginativos) algo como la igualdad *en todo,* es decir, en relación con todas las características posibles. Los individuos son diferentes en todo: salud, longevidad, belleza, inteligencia, talentos, encanto, gustos, preferencias, etc. Y si pensamos en los pormenores de cada una de esas rúbricas generales dispondremos de listas de características verdaderamente innumerables. Incluso cuando hablamos de la igualdad sin matización alguna, nunca imaginamos realmente todas las diferencias concebibles, sino sólo relativamente *algunas de ellas*: las que en determinados momentos históricos consideramos *relevantes,* notoriamente *injustas* e implícitamente *remediables.* Por ejemplo, las diferencias de belleza son seguramente injustas; y ahora comienzan a poder remediarse; pero aún no se han considerado relevantes en el plano político. Supongamos entonces que percibimos la existencia de una determinada diferencia en una característica dada que consideramos injusta e irremediable. ¿Cómo procedemos a suprimirla? La respuesta gira en torno a los *criterios de igualación,* que son como mínimo los que aparecen en el cuadro XII.2 [28].

CUADRO XII.2

CRITERIOS DE IGUALDAD

I. Lo mismo para todos, es decir, reparto igual (de beneficios o de cargas) entre todos.
II. Lo mismo para los semejantes, es decir, reparto igual (de beneficios o de cargas) entre los iguales y, en consecuencia, reparto desigual entre los desiguales y aquí hay que destacar cuatro sub-criterios:
   a) Igualdad proporcional, esto es, reparto realizado uniformemente en proporción al grado de desigualdad existente.
   b) Reparto desigual entre las diferencias relevantes.
   c) A cada uno según su mérito (o capacidad).
   d) A cada uno según su necesidad (básica o de otro tipo) [29].

---

abril 1970; y «Normas de distribución igualitaria», *Ethics,* enero 1980 (todos ellos ampliamente utilizados en *Political Concepts: A Reconstruction* [Chicago: University of Chicago Press, 1981], cap. 6). Debo mucho a sus penetrantes análisis (aunque a veces no esté de acuerdo con ellos). También deseo agradecer a Oppenheim sus valiosos comentarios críticos sobre una versión de este capítulo.

[28] Presumo, en aras de la simplicidad, que se aplica una diferencia determinada en una característica dada a individuos concretos. Debe quedar claro, sin embargo, que las reivindicaciones igualitarias se refieren a diversas entidades: no solamente a los individuos, sino también a «segmentos» (cuando se busca la igualdad *dentro de* las subclases). Un desarrollo más detallado y sofisticado de este análisis se encuentra en Rae, *et al., Equalities, passim.*

[29] Ciertamente *c* y *d* son subespecificaciones de *a* y *b*. Pero la disposición del cuadro simplifica el argumento.

Pero antes de proseguir se imponen algunas clarificaciones. En primer lugar sería una equivocación interpretar los criterios mencionados en el sentido de que implican «todo». El I no supone un reparto igual entre todos *de todo,* ni el criterio II adjudica *todo* en un reparto igual entre los iguales. En segundo término, las participaciones en los beneficios o en las cargas pueden consistir o en autorizaciones y prohibiciones o en asignaciones reales (favorables o desfavorables); pero la naturaleza de las participaciones es irrelevante para el criterio. En tercer lugar, la mayoría de los criterios recogidos en el punto II pueden denominarse genéricamente criterios de «igualdad proporcional» [30]. Reservar esta rúbrica exclusivamente para la proporcionalidad uniforme es algo que depende de la profundidad con que se quiera examinar el tema.

El criterio I —*reparto igual entre todos*— es eminentemente el principio de los sistemas legales que establecen leyes iguales y la igualdad ante la ley. Obsérvese que la cláusula *entre todos* es fundamental en este criterio. Si se producen exclusiones entre la población destinataria de la norma, la norma no es igualitaria o cae bajo uno de los epígrafes del criterio II. Volviendo al ejemplo de los sistemas legales, la cláusula «entre todos» se traduce en el principio de la «generalidad» de las leyes. Es decir, que las leyes son iguales y el trato que recibimos de las mismas es el mismo si, y sólo si, las leyes son generales. Las leyes sectoriales, las que benefician o son gravosas para sectores o bloques determinados de la población (definidos por fronteras estatales) no son iguales a tenor con este criterio [31].

¿Cuáles son los límites del criterio I? En nuestro ejemplo están bien ilustrados por el aforismo *dura lex, sed lex.* Para ser lo que es, una ley no sólo impone privaciones (es *dura*), sino al fin y al cabo privaciones injustas (porque las normas generales no pueden hacer justicia a los casos individuales). Las leyes no pueden hacer acepción de persona, no pueden ser sensibles a personas concretas y a sus

[30] Así lo entendía en general Aristóteles, quien distinguía sobre todo entre la igualdad proporcionada o proporcional (en función del mérito) y la que denominaba «igualdad numérica» (básicamente, el criterio I). Pero el argumento de Aristóteles era muy sofisticado. Véase concretamente *Nichomachean Ethics,* II, 5; V, 2, 3, 6, 8; y VIII, 7; pero también *Politics,* libros II y V, *passim.*

[31] Dado que cualquier norma concebible trata igualmente a los iguales (eso es lo que hace de ella una norma), la diferencia entre normas se establece, a este respecto, por su mayor o menor ámbito personal de aplicación. Esto es, sólo una norma omnicomprensiva trata a todos de la misma forma, mientras que cuanto menor sea la población a la que la norma se dirige, mayor será la población objeto de un tratamiento desigual (en beneficios o en perjuicios) por esa norma.

diferencias [32]. Por otro lado, la contrapartida de esa falta de sensibilidad es que el criterio no puede ser falseado. Cuando decimos *a cada uno lo mismo* no hay forma de manipular o forzar el principio. Así que mientras sigamos el criterio I estamos seguros. Es verdad que una norma del estilo de «córtense todas las cabezas» supondría un trato igualitario altamente desagradable; pero según nuestro criterio, existe una posibilidad entre un millón de que se aprobara una norma de ese tipo, ya que, si verdaderamente fuese aplicable *a todos,* habría que cortar también la cabeza a su autor. Por lo tanto, la cuestión no es que este criterio sea una garantía de buenas leyes (por «buenas» entendemos congruentes con nuestros valores) o, aún menos, de «leyes de igualación» (por sus resultados), sino que el criterio elimina una clase potencial extensa de *normas molestas,* es decir, de normas que preferimos sean aplicables no a nosotros sino a los demás.

El criterio II —*reparto igual entre los iguales y desigual entre los desiguales*— no es menos convincente ni menos defendible que el criterio I. Como dijo Aristóteles, «No se produce desigualdad si se trata a los desiguales en proporción a su mutua desigualdad» [33]. El criterio II resulta también tener una aplicación mucho más extensa que el criterio I. Tiene la ventaja de su flexibilidad, que permite que se haga justicia a los subgrupos, pero también, como veremos, que se alcancen iguales resultados. Pero dicha flexibilidad tiene su talón de Aquiles. Ya no decimos «a todos, lo mismo», sino «a cada igual, lo mismo». Con lo cual la cuestión es: *¿qué igualdad* es la relevante? Esto es como abrir la caja de Pandora. Además, y quizá lo que es más importante, según el criterio II no existen límites para declarar igual cualquier norma imaginable o cualquier estructura social —especialmente si dominamos la técnica de la traslación de un subcriterio a otro y viceversa. Por ejemplo, una sociedad medieval o de castas funcionaría muy bien aplicando el II.b) —participaciones desiguales en función de diferencias relevantes—, pero también aplicando el II.d) —a cada uno según sus necesidades—, siempre que la diferencia entre un señor y un campesino se considere relevante, o suponiendo que las necesidades de una casta superior fuesen inconmensurablemente mayores que las de una casta inferior. Lo que per-

[32] D. Rae, «Dos ideas contradictorias de la Igualdad (polltica)», *Ethics,* abril 1981, contrapone «la igualdad referida a la persona» a «la igualdad referida al grupo». A la luz de esa distinción, el criterio I se refiere, en general, al grupo: cada destinatario tiene derecho exactamente a las mismas cosas en cantidades idénticas.

[33] *Politics,* 13016. Se trata de una traducción realmente libre de John Warrington (London: Dent & Sons, 1958), p. 134, pero no traiciona el espíritu del texto.

demos, por lo tanto, si pasamos del criterio I al II, son las seguridades y limitaciones previstas en la cláusula según la cual los beneficios y las cargas deben repartirse por igual, sin excepciones, a todos.

A pesar de lo expuesto, está claro que no es posible satisfacer ni perseguir el igualitarismo siguiendo exclusivamente el criterio I. Una ilustración clásica al respecto es la imposición directa. El mismo impuesto aplicable al millonario y al mendigo (criterio I) no tiene sentido. Así, todos los sistemas fiscales aplican iguales cargas a los que son iguales (a la gente que posee distinta riqueza). Sin embargo, incluso el caso menos controvertido —el de la proporcionalidad fiscal— se transforma en polémico en el momento de establecer los criterios de la puesta en práctica. En mi esquema, el subcriterio II a) —la igualdad proporcional— se define uniformemente. En cuestiones fiscales puede funcionar. Pero aun así, la proporcionalidad ¿debería ser progresiva o no? Y en caso afirmativo, ¿qué tasa de progresividad? No se nos escapa que con la última pregunta podemos ya entrar en el ámbito del subcriterio II y, en ese caso, nos metemos en un avispero. La ilustración de esto sería la acción afirmativa en Estados Unidos *, que posee ciertamente una motivación igualitaria (si lo que pretende es corregir) para sus proponentes y que, por el contrario, supone una *discriminación a juicio de sus críticos*. En cualquier caso, lo cierto es que el criterio de la acción afirmativa-discriminatoria consiste, en su formulación actual, en que las *diferencias relevantes* de «raza» y/o «sexo» deberían gozar de *beneficios desiguales* y, consecuentemente, las cargas desiguales recaerían sobre los grupos que no son racial o sexualmente relevantes [34]. El problema, conviene resaltarlo, no versa sólo sobre los pros y los contras de una igualdad referida a un sector social (mujeres en *conjunto* o negros en *conjunto*), que afecta a la igualdad referida al individuo y también a la persona [35]. El problema más espinoso es, a la larga, el porqué

* Una *affirmative action* es en realidad una discriminación positiva. Como tal, implica no sólo el cumplimiento estricto de la ley, sino la acción tendente a promover y generalizar la justicia distributiva, teniendo en cuenta tradicionales situaciones de discriminación de algunos sectores sociales. A la postre, puede afirmarse que la *affirmative action* posee ciertas concomitancias con lo que se denomina el «uso alternativo del derecho». *(N. del T.)*

[34] En defensa de la que Nagel denomina «discriminación compensatoria», véase Marshall Cohen, Thomas Nagel y Thomas Scanlon, eds., *Equality and Preferential Treatment* (Princeton: Princeton University Press, 1977). Sobre las opiniones críticas, véase Nathan Glazer, *Affirmative Discrimination* (New York: Basic Books, 1975). F. Oppenheim, «Igualdad, grupos y cuotas», *American Journal of Political Science* 21 (1977), sugiere una valoración neutral de las cuotas.

[35] Cfr. nota núm. 28 *supra*. Concretamente, una igualdad referida al bloque e «igual para los bloques» se define (estructuralmente) por dos rasgos: «i) los sujetos de la igualdad se dividen en dos o más subclases, e ii) debe darse la

esas diferencias y no *otras* (del mismo tipo) tienen que considerarse *relevantes* [36].

Respecto de los restantes subcriterios, la igualdad de mérito o capacidad ha sido ya suficientemente explicada. En cuanto al II.d) —a cada uno de acuerdo con sus necesidades— me limitaré a dos consideraciones. La primera, es que si las necesidades se estiman «básicas» y la cuestión es que debería asegurarse a cada uno las «condiciones mínimas» para una vida digna (por encima de la mera supervivencia y, sin embargo, por debajo del nivel de las necesidades deseadas y satisfactorias), «estamos ante una consideración en favor de la igualdad sólo en un sentido muy atenuado. Se trata de un argumento simplemente en pro de un Estado del bienestar más adecuado, que no es lo mismo. En efecto, aquello contra lo que hay que luchar no es la desigualdad, sino contra los sufrimientos humanos y la inseguridad» [37]. Por otro lado, y ésta es la segunda consideración, si la necesidad va más allá de los confines de lo que constituye una necesidad «básica», la arbitrariedad que la aplicación del criterio II.b) permitiría es ilimitada [38].

A medida que avanzamos en el estudio de los criterios de la igualdad se revela la existencia de dos modos diferentes de concebirla, a saber, como *trato igual,* es decir, como trato *imparcial,* o como *resultado igual.* El criterio I es, efectivamente, un criterio de igualdad de trato. En cambio, las diversas pautas recogidas bajo el criterio II se ordenan de maneras diversas a la consecución de resultados iguales (aunque también pueden justificar resultados desiguales). La importancia de esta distinción pasa inadvertida a muchos estudiosos de la

igualdad entre las subclases (bloques) pero no dentro de ellas». Rae, *et al., Equalities,* p. 32.

[36] A título ilustrativo, ¿por qué es importante ser negro, mejicano, puertorriqueño, indio americano, filipino, chino, japonés (categorías recogidas en las instrucciones oficiales de la cuota), y no lo es ser armenio, cubano, polaco, irlandés, italiano y, prácticamente, de cualquier otra nacionalidad? En principio, la respuesta es que la «relevancia» (la inclusión) viene determinada por los grupos étnicos más desfavorecidos. Sin embargo, a largo plazo, los grupos étnicos excluidos se considerarán a sí mismos como los desfavorecidos; y esto se producirá con mayor intensidad a medida que la discriminación compensatoria (en favor de los otros bloques) adquiera importancia y se lleve a cabo.

[37] Charles Frankel, «Igualdad de oportunidades», *Ethics,* abril 1871, p. 199.

[38] Rawls extiende la noción de necesidad a lo que denomina «bienes primarios», definidos como aquellos derechos y recursos que «se presume necesita la gente en una sociedad bien ordenada, cualesquiera que sean sus metas finales» (véase «Una concepción kantiana de la igualdad», *Cambridge Review,* febrero 1975, p. 97). Pero éste o es un argumento relacionado con el reparto de la tarta (como en el caso de Frankel respecto al Estado del bienestar), o «lo que se presume que la gente necesita» —de Rawls— es una norma demasiado elástica.

igualdad. Rees, por ejemplo, sostiene que la igualdad absoluta (máxima) «trataría literalmente a cada uno de la misma forma en todos los aspectos» [39]. Pero un sistema de leyes generales hace precisamente eso (en la medida contemplada en dicho sistema). El error se encuentra, por lo tanto, en decir «trato» donde debería decirse «resultado». La pretensión igualitaria máxima no es «el trato igual para todos en todo», sino «que todos sean *(hechos)* iguales».

El trato igual y los resultados iguales no solamente son distintos entre sí, sino que también reflejan diferentes ópticas subyacentes. En el primer caso, la idea subyacente es que todos los seres humanos deberían recibir un trato igual (con respecto a *x, y* y *z*) *a pesar de* ser diferentes, mientras que en el segundo es que *los seres humanos no deberían ser diferentes* y, en consecuencia, es preciso reintegrarlos a su anterior situación en la que no había diferencias. No obstante estas divergencias, podría pensarse en principio que ambas posiciones se suceden una a otra como en un hermoso *crescendo*. Si se reflexiona, empero, el *crescendo* es disonante, ya que el trato igual no conduce a iguales resultados y, al revés, los resultados iguales exigen un trato desigual. Lisa y llanamente, la alternativa es: *Para llegar a ser iguales (en el resultado) debemos ser tratados desigualmente.*

Constituye hoy un hecho admitido que el trato igual no elimina las diferencias, es decir, no produce resultados iguales (de condición o de otro tipo). Las leyes iguales por importantes que sean no suponen más que nuestra igualdad ante la ley; la situación de los privilegiados y de los desposeídos, de los dotados y de los carentes de talento no se modifica. En cambio, no suele entenderse bien que la consecución de *estados finales iguales* requiere *medios desiguales,* esto es, exige tratos discriminatorios (diferenciados). Una vez que decimos que determinados grupos se encuentran en condiciones de menoscabo en lo que concierne a las características relevantes *x* e *y,* para eliminar la desigualdad en cuestión se hace preciso ayudar a los desfavorecidos y, viceversa, minorar a los favorecidos. Si queremos dar iguales oportunidades a los participantes en una carrera, buenos y malos, hay que sujetar a los primeros y empujar a los segundos [40]. Así pues,

[39] John Rees, *Equality* (New York: Praeger, 1971), p. 98, y capítulo 7 *passim*. Rees realmente sigue a otros autores.

[40] Dejo de lado la dificultad que estriba en que existe una diferencia importante, en la búsqueda de los resultados iguales, entre «la adjudicación de objetos» (por ejemplo, cada uno tiene derecho a un par de botas al año) y los efectos (beneficios) que tales objetos suponen para sus «destinatarios» (que pueden no necesitarlos o puede que no les gusten). Por lo tanto, ¿en qué consiste el resultado igual? Presumiblemente, y en lo fundamental, en el estado

contrariamente a la opinión general, para obtener resultados iguales es necesario que se concedan *oportunidades desiguales,* y ciertamente constituye una falacia utilizar los resultados para enjuiciar la igualdad de oportunidades. Pero no sólo los puntos de partida iguales no significan igualdad en la llegada, sino que no cabe ofrecer oportunidad alguna si el resultado está predeterminado.

Por supuesto, existe un amplio campo transaccional entre el trato igual y los resultados iguales. Para fomentar un resultado «más igual», el tratamiento puede ser «menos igual» y, a la inversa, cabe optar por resultados «imperfectamente iguales» a fin de asegurar tratos «mínimamente iguales». Pero si no se entiende esto y si la igualdad de resultado se transforma en la preocupación única predominante, los fines igualitarios destruirán el trato igualitario —lo que puede implicar que el fin destruya a los medios para alcanzarlo. En este sentido interesa recordar que las seguridades (y las limitaciones) se encuentran todas en el criterio I. Si se rechaza el valor intrínseco de la cláusula «lo mismo para todos», la adopción exclusiva del criterio II, con sus diversos mecanismos, permitirá y legitimará en nombre de la igualdad todo tipo de arbitrariedad y de parcialidad en el trato. El problema central, sin embargo, es que la persecución de estados finales iguales puede hacer peligrar el trato igual hasta un punto en el que no exista seguridad respecto a la misma persecución de la meta buscada. Más allá de la igualdad de acceso, las políticas tendentes a la igualación son en gran medida políticas de *redistribución* y, fundamentalmente, de *expropiación* [41]. Pues bien, cada intervención concreta de este tipo presupone decidir sobre cuáles son las desigualdades (características) relevantes frente a las que no lo son; y, como se ha visto, cada redistribución basada en una característica redundará en perjuicio de las distribuciones dimanantes de otras características. Por lo tanto, el exceso en el trato desigual es más cierto que provoque una guerra de todos contra todos que que satisfaga las demandas igualitarias. Si cada igualdad se alcanza a costa de generar otras desigualdades y esto es percibido de modo general nos estamos metiendo en un círculo vicioso.

final de bienestar del destinatario —el cual es, ciertamente, un objeto bastante difícil de precisar.

[41] Según Rae, *et al.*, las redistribuciones sólo prolongan la «desigualdad compensatoria» (es decir, los tratamientos desiguales correctores). Más allá de ese punto, lo que se necesita es una «redistribución de áreas», de modo que el «área de adjudicación» (lo que puede dividirse) corresponda a un «área de cuenta» (lo que debe dividirse). Por ejemplo, si el área de cuenta es la propiedad, su correspondiente área de adjudicación se crea mediante la expropiación de la propiedad a los propietarios privados. Véase *Inequalities,* capítulo 3 *passim.*

XIII.6 *La maximización de la igualdad*

Es evidente a estas alturas que lo intrincado de la igualdad excede a las complejidades de la libertad. Lo que explica por sí sólo el porqué controlamos las técnicas de la libertad, pero no así las técnicas de la igualdad. A tenor con el conocimiento acumulado y con la experiencia pisamos un terreno firme en materia de libertad, pero no sucede lo mismo en cuestión de igualdad. Ciertamente, el terreno es inseguro no en el ámbito de los tipos de igualdad con los que ya contamos (la igualdad jurídica y la igualdad política), sino en lo que se refiere a aquellos tipos de igualdad todavía inexistentes o incipientes.

El cuadro XII.1 establece cinco tipos o clases de igualdad: 1. jurídico-política; 2. social; 3. acceso igual; 4. igualdad de oportunidades, y 5. igualdad económica (igualación o, más bien, según la práctica actual, apropiación estatal de la riqueza). La secuencia de los tres primeros refleja la sucesión histórica de la afirmación de las igualdades en cuestión. Los dos últimos representan, en cambio, soluciones alternativas a las igualdades de las que carecemos, o de las que disponemos insatisfactoriamente. Por supuesto, no es casual que las tres primeras igualdades se reivindicaran y vieran la luz en ese orden. Lo más simple precede a lo más complicado. Pero la razón más importante es que los tipos más recientes de igualdad *presuponen* aquellos otros que les preceden. Las igualdades que nacieron más tarde son también igualdades construidas sobre las pre-existentes y *sustentadas en* ellas. Así pues, la cuestión que se nos plantea es la siguiente: ¿son acumulativas y acumulables las igualdades a medida que la lista se engrosa a lo largo del itinerario? Cuestión que nos introduce adecuadamente en el problema de la maximización de la igualdad.

A tenor con la literatura marxista, la igualdad política y jurídica son «formales», la «forma» es una apariencia (una ilusión, algo irreal) y, en consecuencia, la distinción entre la igualdad formal y la igualdad material se convierte en la distinción entre la igualdad aparente y la igualdad real. Pero esta postura se basa en una distorsión absoluta del significado técnico del término «forma», que es el significado correctamente aplicable a la igualdad. Y la frecuencia con que se ridiculiza la «igualdad formal» nos obliga a deshacer el equívoco.

Cuando hablamos de la «forma jurídica» nos referimos a la condición misma de un orden jurídico. La forma de la ley y la naturaleza formal de la ley constituyen (al menos *de jure condito,* en derecho positivo), las características en virtud de las cuales una ley es una ley. Existe un segundo sentido, más amplio y esencialmente ético, de la noción de forma. A tenor con éste, se afirma que sólo si las

normas son «formuladas formalmente», los destinatarios de los mandatos contenidos en esas normas son tratados como sujetos libres. Por esta razón, Kant formuló sus imperativos categóricos de tal manera que mostrasen lo que debería ser la *forma de cualquier acción moral*. Es decir, Kant se negó a indicar el contenido específico de las prescripciones morales para que la experiencia moral no se convirtiera en una cuestión de sometimiento a normas externas (a una ética heterónoma), en lugar de ser una cuestión de libertad, es decir, de aceptación de las normas que nosotros mismos nos imponemos (una ética autónoma). La igualdad jurídica, la igualdad política y la igualdad de acceso son igualdades formales en estos sentidos técnicos del término. Denominarlas formales no quiere decir que nos dejen indefensos ante la desigualdad del privilegio, o que se trata de apariencias vacías de igualdad. El método es el formal, no el resultado. Resulta, pues, totalmente erróneo criticar negativamente las condiciones formales (incluyendo las jurídicas y las políticas) que favorecen la igualdad de oportunidades, o decir que son igualdades ficticias o escasamente importantes. La magnitud de su importancia es discutible, pero no cabe duda de que su importancia *vis-à-vis* las igualdades materiales no puede enfocarse como lo hacen los marxistas o han enseñado a otros a hacerlo.

La cuestión previa es, pues, que la acumulación y la acumulabilidad de las igualdades no tienen nada que ver con que las igualdades formales que no son esenciales y que son engañosas sean reemplazadas por las «igualdades reales». La relación no es entre apariencia y sustancia, entre la fachada y lo real. Cuando decimos que determinados tipos de igualdad son formales, queremos decir (cuando sabemos lo que estamos diciendo) que son, en primer lugar, *tratamientos iguales*, y que lo que hace igual a un tratamiento es precisamente la «forma» en que se expresa. De ahí que no esté justificado descartar la igualdad jurídico-política afirmando que *no* es *real*. Esta es también una formulación equivocada. Si es cierto que la igualdad jurídica y la política sirven de apoyo (como condiciones necesarias) a las otras igualdades, son tan *reales* como lo que se deriva de ellas. Y si no es así, como sus críticos pretenden, les incumbe demostrar cómo conseguir la igualdad «real» (sin la animosidad aterradora correspondiente) en ausencia de aquéllas. Esto es algo que nunca han demostrado ni teórica ni prácticamente.

Si las diversas igualdades son acumulables o no depende, por lo tanto, de si, y hasta qué punto, son complementarias (compatibles) o mutuamente excluyentes (incompatibles). Expresado en términos de lógica, la cuestión de si un tipo concreto de igualdad puede adicionarse a otro depende de si son mutuamente *contradictorias*. Pero,

¿dónde podemos buscar las contradicciones o las no contradicciones en cuestión? A mi juicio, debemos considerar los *criterios* de igualdad, pues sólo partiendo de su claridad será posible realizar una valoración precisa. Se impone, por lo tanto, volver al cuadro XII.2, pero, para nuestros propósitos, resumamos los criterios. Su reformulación es la siguiente:

1. Participaciones iguales para todos.
2. Participaciones proporcionales en función de las diferencias relevantes.
3. Participaciones desproporcionales para reparar las diferencias relevantes.
4. A cada uno según su capacidad.
5. A cada uno según su necesidad (sin definir ésta).

La lista es susceptible de diversas lecturas. Según mi interpretación, si uno cualquiera de los criterios es llevado a su extremo, entrará en conflicto con los demás o significará la destrucción de los mismos. Así pues, en principio cabe decir que todos ellos son mutuamente contradictorios, mutuamente excluyentes. Empero, esto sólo es cierto en el supuesto de que «llevemos al extremo» uno de los criterios. Si no es así —como sucede en la práctica— es posible realizar varias combinaciones entre los distintos criterios, de los cuales algunos parecen compatibles y otros, incompatibles. A título de ejemplo, cabe complementar entre sí los criterios 1 y 2 mediante recíprocas concesiones sin incurrir en una incompatibilidad manifiesta. Por otra parte, el criterio 1 no se concilia con el 3 y es incompatible en gran medida con los criterios 4 y 5. El criterio 2 puede adaptarse al 1, pero concuerda mucho mejor con el 4, a la vez que resulta totalmente incompatible con el 3. Este, a su vez, cuadra fácilmente con el 5, pero, de otra forma, entra en conflicto abierto con los restantes o resulta contradictorio. Lo que importa no son los pormenores de mi lectura, sino la impresión general derivada de una relación de criterios enjuiciados en términos de su compatibilidad (o incompatibilidad). Con independencia de cómo se elabore la lista y al margen de la discusión en torno a las diversas formas de complementar los diferentes criterios, el resultado, en cualquier caso, es un conjunto que definitivamente *no es aditivo*: en general, las distintas igualdades no se conjugan armónicamente.

Podemos ahora afrontar el problema principal, es decir, cómo debemos entender y, consecuentemente, lograr una *mayor igualdad*. Se nos ofrecen tres tipos de respuesta: *a)* que exista una *Igualdad mayor* que engloba a todas las demás; *b)* que sea posible conseguir una igualdad mayor mediante la *adición* de todos los tipos concretos

o parciales de igualdad, y *c)* que el aumento de la igualdad pueda obtenerse *equilibrando mejor* las desigualdades.

La primera tesis es la más atractiva, pero es errónea y puede ser nefasta. La Igualdad en singular y con mayúsculas es un símbolo deontológico destinado a confortar el corazón de las gentes. Colegir de ello que existe una igualdad esencial y más amplia que comprende todas las pequeñas igualdades es inventar otro Leviathan voraz, una «Igualdad total» mítica que devoraría a las igualdades específicas y concretas. No existe una Igualdad-síntesis que todo lo subsuma. A su sombra, lo único que hacemos es introducir de matute un tipo específico de igualdad: aquella que más queremos. Pero cuando se ofrece una clase específica de igualdad como la solución del problema global de la Igualdad, podemos estar seguros de que esa supuesta Igualdad última reabrirá el camino a todas las desigualdades que pretende haber superado.

La segunda tesis admite que no existe nada parecido a una Igualdad esencial única y, por lo tanto, sostiene que la igualdad aumenta por la adición. La tesis es, pues, que la igualdad alcanza su punto culminante sumando uno tras otro todos los tipos distintos de igualdad. Como se ha visto de manera implícita, esta tesis merece consideración, pero no se mantiene: algunas igualdades son incompatibles entre sí y se autoexcluyen. Por lo que, en algún momento crucial el edificio puede venirse abajo en lugar de continuar elevándose. Frecuentemente se argumenta que, puesto que ya se han conseguido la igualdad jurídica y la igualdad política, no es menester prestarles mayor atención; lo que hace falta es seguir avanzando. Pero éste es el tipo de argumento que transforma las adiciones en sustracciones. La igualdad de derechos no conlleva por sí misma la igualdad de las fortunas, pero, ¿qué sucede si la igualdad en la tenencia de bienes (o en la carencia de ellos) nos deja sin derechos? Si la igualdad de derechos no implica igualdad de poder, el hecho de conferir al Estado el poder de igualar todo el poder puede traducirse no en el aumento, sino en la reducción a la nada de cualquier poder de que dispusiéramos previamente. Teniendo todo en cuenta, la tesis que comentamos no nos proporciona un modelo adecuado que permita incrementar la igualdad hasta el máximo.

Mi tesis es la tercera: es posible lograr unas dosis mayores de igualdad equilibrando mejor y más plenamente las desigualdades. El problema de la igualdad no se soluciona *pars pro tota,* es decir proclamando una igualdad parcial como si fuese la Igualdad total; tampoco se solventa mediante la adición de tantas igualdades como sea preciso para conseguir que básicamente todos sean iguales en todos los aspectos. El problema de la igualdad es siempre establecer un

sistema eficaz de *compensaciones recíprocas entre las desigualdades,* o sea, un sistema de fuerzas contrapuestas en el que cada desigualdad tienda a compensar otra desigualdad. Globalmente, por lo tanto, la igualdad resulta del juego de acciones y reacciones de un sistema de libertades-igualdades diseñado para compensar y neutralizar las disparidades entre sí [42].

A lo largo de nuestra discusión nos hemos referido principalmente a la pregunta: ¿igualdad *en qué*? Pero también pensábamos implícita y asistemáticamente en la cuestión ¿Igualdad *para quién*? ¿Para los individuos y entre ellos? O ¿para sectores o bloques (abstracción hecha de las desigualdades existentes dentro de cada uno)? Como se ha visto, el trato igual no tiene en cuenta a la persona, ni si se «ajusta» a la persona. El trato desigual, por el contrario, *puede tener en consideración a la persona* [43], pero carece de la seguridad que proporciona el trato igual a todos. Cuando todos estos elementos (e incluso otros) se reúnen, sugieren un juego, o una guerra, que se supone nunca acabará con un triunfo o una derrota definitivos. Esto lo muestra aún con mayor claridad el análisis de los criterios igualitarios. En primer lugar, ningún criterio pretende ser indiscutiblemente superior a los otros. En segundo término, algunos de los criterios se complementan entre sí, pero otros se excluyen mutuamente. Cuando se ponen en práctica y se fortalecen recíprocamente crearía problemas sustituir uno por otro. Si se oponen entre sí es incluso más importante mantener su antagomismo mutuo que resolverlo. Es necesario que los criterios opuestos (ninguno de los cuales puede demostrar su primacía) se limen entre sí; para lo cual es preciso que todos subsistan. Si uno de los criterios derrotara a los otros, su victoria supondría un aumento de sus desventajas. Como dije antes, lo que lógicamente es una disyuntiva, o éste-o aquél, en la práctica es una cuestión de concesiones mutuas. Podemos comernos un trozo de la tarta y aun así tener, en parte, la tarta.

Confío en haber explicado lo que entiendo por *equilibrar.* Pero también he hablado de equilibrios «más plenos» o, atrevidamente,

[42] Mi fórmula «equilibrar las desigualdades» tiene propósito descriptivo. Difiere, por lo tanto, de la «reciprocidad compensatoria» de Rawls, que es normativa. Pero está claro que las dos son complementarias. Asimismo, admito que mi argumentación es semejante a la que expone Walzer en *Spheres of Justice.*

[43] El hecho de que los tratamientos desiguales se refieran realmente a la persona, al individuo, depende de la homogeneidad y de la intensidad del grupo de destinatarios. Cuando el destinatario es un sector o bloque, no rigen ciertamente consideraciones de tipo personal o individual. Como norma empírica, para tomar en consideración a la persona es preciso dividir adecuadamente la población en múltiples grupos relativamente reducidos.

de «mejores» equilibrios. ¿Qué quiero decir con ello? En esencia, una eficacia mayor del equilibrio pretendido y/o una adhesión mayor a los valores de justicia predominantes en una sociedad concreta en un momento determinado. En la historia, lo que cada época considera como un progreso hacia una mayor igualdad, refleja o una realización más plena del mismo sentido de la justicia o la entrada en vigor de nuevas normas orientadas por un sentido distinto de la justicia. En el primer caso, ni siquiera se plantea la cuestión ¿igual respecto a qué características?, puesto que la sociedad se atiene a los valores igualitarios en los que ha creído durante largo tiempo. En el segundo, la sociedad desea ser igual respecto a nuevas características. En este supuesto, el cambio hacia nuevas «igualdades justas» proporciona la sensación, si no la realidad, de haber alcanzado una igualdad mayor. No hace falta decir que ambas progresiones pueden darse de modo simultáneo. En ese caso el proceso se complica, pero el significado de los «equilibrios mejores» permanece inalterado. En cada caso siempre tratamos de eliminar *algunas* desigualdades: las disparidades que agravian, no las múltiples desigualdades que pasan desaparcibidas, o que son aceptadas como normales o se consideran irremediables. Por lo tanto, la compensación de las desigualdades no implica en absoluto una posición estática. Como acabo de apuntar, un sistema de cancelación recíproca de las desigualdades se organiza siempre históricamente en respuesta a los cambiantes centros de gravedad, es decir, en respuesta a los valores y prioridades cambiantes en relación con lo que se considera justo.

XII.7 *Libertad e igualdad*

El nexo entre la libertad y la igualdad ha estado presente en nuestra discusión aunque de manera algo velada. Se ha visto que durante mucho tiempo la libertad implicaba «igualdad en la libertad» y que la igualdad (especialmente en su distinción-oposición a la libertad) tenía escasa importancia. Esto ya no ocurre. Actualmente la libertad y la igualdad exigen un reconocimiento separado —y en este sentido la igualdad puede no sólo hacer posible la libertad sino también su destrucción. Al menos esto es lo que generalmente decimos. Con todo, es ésta una cuestión que debemos examinar.

Comencemos con la afirmación según la cual la igualdad *presupone* la libertad. Con ello no se establece una prioridad de valores ni se considera que una es más importante que la otra. Simplemente se trata de un vínculo *procedimental* cual es que la libertad debe materializarse, de hecho y en el tiempo, *antes* que la igualdad. La

libertad es *primero,* por lo tanto, partiendo de la base de que ni siquiera es posible reivindicar la igualdad sin la previa libertad. Existe, desde luego, una igualdad anterior a la libertad y con la que no guarda relación; pero es la igualdad existente entre esclavos, entre individuos que son iguales porque carecen de todo o no cuentan para nada o por ambas cosas, iguales en su total sometimiento. Sin embargo, la igualdad de los esclavos o de los súbditos esclavizados no es una conquista de la igualdad y no tiene nada que ver, supongo, con los tipos de igualdad que nosotros valoramos. No es, pues, difícil admitir que la libertad viene primero en el sentido de que aquel que no es libre no tiene ni posibilidad de opinar sobre el asunto.

Pero, se preguntará, ¿debe la libertad *sostener* a la igualdad continuamente? No me extenderé en explicaciones sobre este problema ya que *mutatis mutandis* supondría una reiteración de la argumentación realizada *in extenso* en torno a la libertad: así como la libertad política (la libertad *negativa*) es la condición previa y permanente de todos los poderes que la libertad supone, de todas las libertades *positivas,* también es —por las mismas razones— el requisito previo y constante de todos los poderes de la igualdad. Prívese a los iguales de la libertad de «expresarse» y serán iguales en su condición de sujetos carentes de voz y objeto de abuso.

Empero, tan pronto como una situación de libertad abre el cauce al apetito de igualdad, el ideal de la libertad se encuentra con dificultades, y el atractivo de la igualdad se hace más fuerte. Sucede así por dos razones. Primera, porque la idea de la igualdad es más asequible y puede dársele un significado tangible (aunque sea desacertado). Y, en segundo lugar, porque la igualdad se traduce en la provisión de beneficios perceptibles, materiales, en tanto que los beneficios de la libertad son, mientras se disfruta de ellos, intangibles. Consideración ésta que constituye un factor importante para explicar la razón de que entre todas las igualdades que hemos examinado, la igualdad económica resulte ser el clamor unificador más importante de nuestra época. Tawney no sólo ha explicado el sentido de esta evolución, sino que captó sus límites cuando escribía: «Aunque el ideal de una distribución igual de la riqueza material se nos escape, es necesario, sin embargo, correr hacia él, no porque tal riqueza sea el más preciado de los tesoros del hombre, sino para demostrar que no lo es.» [44] Esta frase aparecía en 1931, pero fue suprimida en la edición de 1952. ¿Por qué la omitió Tawney? Posiblemente porque en los años cincuenta era cada vez más evidente que había más una igualdad económica que «distribución equitativa de la rique-

[44] *Equality,* 1.ª ed., p. 48.

za» y que, aparte las mejoras gradualmente alcanzadas, teníamos que hacer frente a una alternativa fundamental: ¿igualdad económica *en* la democracia o *sin* ella? Cabe plantearse la cuestión preguntando: ¿cuándo realiza la igualdad la libertad y cuál es, en cambio, el tipo de igualdad enemiga de la libertad?

A la hora de responder volvemos básicamente a la naturaleza bifronte de la igualdad, es decir, a la idea de la igualdad como identidad o como justicia. Cuando «igual» significa «lo mismo», la libertad es, como mínimo, algo molesto. Si buscamos la *Gleichschaltung,* la semejanza o la uniformidad, es que nos desagrada la diversidad; y si es así no podemos apreciar la libertad —excepto si somos flagrantemente incongruentes. Por el contrario, el que busca la libertad percibirá la igualdad como una expansión de su principio y, más precisamente, como la encarnación de *derechos de libertad.* Su fórmula no es «oportunidades desiguales para llegar a ser iguales», sino «oportunidades iguales para llegar a ser desiguales». Para el buscador de libertad es tan injusto imponer la identidad sobre lo que es distinto como aceptar las desigualdades heredadas. Igualar *a todos en todo* es crear una situación que tiene tanto en común con una situación de privilegio como aceptar la desigualdad en todo. A su juicio, hay que oponerse tanto a las situaciones de igualdad injustificadas como, por idéntica razón, a las desigualdades injustificadas.

Debe quedar claro que el problema no es un problema *de facto.* Ambas partes pueden aceptar que las diferencias individuales (que llevan a las desigualdades individuales) son *en parte* producto de la sociedad y *en parte* producto de la naturaleza. Pero ninguna de ellas sabe realmente hasta qué punto las diferencias individuales derivan de las desigualdades sociales existentes. Sabemos que los animales son bastante más distintos —dentro de la misma morfología— de lo que parece a primera vista. Así pues, la naturaleza tiene su culpa en la generación de las diferencias. Los hijos de una misma familia, todos educados de igual forma y en el mismo ambiente se parecen y al mismo tiempo son distintos entre sí. Por lo tanto, la causa de todas las diferencias no se halla en la costumbre y en la formación. Pero esta suerte de demostración no soluciona el problema de saber qué tipo de diferencias produce la sociedad y la naturaleza ni de saber hasta qué punto las produce. Si, digamos, el debate entre libertarios y niveladores es acalorado se debe a motivos de prin-

[45] El problema siguiente es cuánto de lo que el hombre hace puede deshacerse por el hombre. Sobre esta cuestión, cfr. Rees, *Equality,* capítulo I. En general, véase Ralf Dahrendorf, «Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres», *Essays in the Theory of Society* (Stanfor: Stanfor University Press, 1969).

cipio o, según la moda, a razones ideológicas. El libertario admite que las diferencias-desigualdades las produce *también* la estructura social; el nivelador sostiene que, *en su mayoría,* son subproductos sociales. Ninguno puede asegurar si es un «también» o un «en su mayoría». No nos queda, por tanto, sino juzgar el problema en función de las creencias valorativas.

Decía que en el plano de los principios, la igualdad se asocia con la libertad solamente cuando la igualdad pierde su conexión con la uniformidad —con el hecho de ser lo mismo o de ser convertido en lo mismo. Aun así, las fricciones persisten a medida que descendemos desde los principios a los medios. ¿Cómo perseguir la igualdad? Tan pronto como la igualdad es concebida como la igualación de las circunstancias, ello implica (como mínimo) una serie de redistribuciones continuas que, a su vez, implican una intervención política en orden a la corrección, o al reemplazo, de los automatismos de las distribuciones operadas a través del mercado. De modo que cuanto más pretendamos incrementar la igualdad, más nos asalta el interrogante, ¿y qué ocurre con la libertad?, ¿utilizamos los medios de la libertad o los instrumentos que la ponen en peligro?

La igualdad inicial de oportunidades, abstracción hecha de los posibles resultados iguales, exige un trato desigual. Y el hecho es que nos vamos apartando más y más de un orden jurídico basado en normas generales, es decir, en el criterio «lo mismo para todos». La preocupación o la sospecha es que, siguiendo ese camino, podemos acabar en una «vuelta al gobierno del *status,* en una regresión del "movimiento de las sociedades de progreso" que, en la famosa frase de sir Henry Maine, "ha sido hasta el presente un movimiento desde el *status* hacia el contrato"» [46]. El que una legislación discriminatoria, sectorial, pueda retrotraernos a una sociedad de tipo estamental es cuestionable. Pero apenas existen dudas de que el *gerechtesstaat,* el Estado justo que implanta la justicia, puede dar al traste con las leyes iguales y con la igualdad ante la ley; y seguramente Rousseau afirmaría que de ese modo el gobierno de las leyes vuelve a ser un gobierno de los hombres, arbitrario e inseguro.

Mientras se persiga la igualación de las circunstancias en la igualdad de partida, la búsqueda de la igualdad y las exigencias de la libertad pueden encontrar un equilibrio y compensarse, aunque de manera inestable. Hasta este punto nos movemos *en el ámbito* de la democracia liberal. Sin embargo, esa dialéctica quiebra y los mecanismos equilibradores desaparecen en las comunidades políticas en

[46] F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (London: Routledge, 1944) p. 27. Maine quería decir *status* en el sentido medieval ínsito —hasta la Revolución Francesa— en la división en «estamentos».

las que el problema de la igualdad económica se soluciona, supuestamente, mediante la conversión del Estado en el único propietario de tipo capitalista. No es preciso para demostrarlo invocar el ejemplo de los regímenes comunistas. Basta recurrir a la fuerza exclusiva de la lógica: tanto si la propiedad es privada como si es pública, «el poder sobre la subsistencia del hombre es el poder sobre su voluntad» [47]. Desde el momento en que el Estado es el único que ofrece empleo y que controla los medios de producción, la diferencia de poder entre los gobernantes y los gobernados alcanza una dimensión formidable y tiene un efecto decisivo. Trotski lo sabía muy bien: «En un país en el que el único que proporciona ocupación es el Estado —escribió refiriéndose al trato que recibían los que se oponían a Stalin—, eso significa la muerte lenta producida por la carencia de alimento. El viejo principio: el que no trabaje que no coma, ha sido sustituido por el nuevo: *el que no obedezca no comerá.*» [48]

Aunque denunciemos todos los males derivados de la propiedad privada y de la propiedad capitalista, el hecho es que la existencia de una multiplicidad de entidades que ofrecen empleo permite el abandono de un puesto de trabajo y la búsqueda de algún otro; el que no obedezca puede, sin embargo, comer prestando sus servicios a un patrono distinto. Pero eso no es posible donde sólo existe un patrono. Según los críticos del capitalismo, en las sociedades occidentales los capitalistas constituyen una fuerza esclavizadora. Si las críticas fueran mínimamente congruentes tendrían que admitir que eso es así, *a fortiori,* cuando en lugar de varios capitalistas tan sólo hay uno y, además, se aúnan el poder político y el económico. En las sociedades occidentales no se encuentran en las mismas manos el poder político y el poder económico, y aunque ciertamente políticos y capitalistas pueden colaborar, también pueden enfrentarse. Y desde luego no existe un obstáculo connatural que impida al Estado democrático liberal mantener bajo control a la clase propietaria. Pero, ¿cómo puede controlarse y quién puede controlar a un Estado que es dueño de todo? En tales condiciones, ¿no carecen los ciudadanos de toda posibilidad de resistirse ante la voluntad del Estado, habida cuenta que el desobediente tendrá que afrontar la muerte por inanición?

[47] *The Federalist,* núm. 79 (Hamilton).

[48] L. Trotsky, *The Revolution Betrayed,* trad. de Max Eastman (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1937), p. 283 (las cursivas son mías). Aunque Trotsky culpa de esto a Stalin, es evidente que «la muerte por inanición» es el recurso obvio, inherente a la estructura. Trotsky había observado antes que «*mutatis mutandis,* el gobierno soviético ocupa en relación con el conjunto del sistema económico la misma posición que el capitalista en relación con una sola empresa» (p. 43).

Definitivamente, existe un punto más allá del cual la igualdad destruye la libertad y, con ella, la democracia liberal. Si el Estado llega a ser todopoderoso, no es en absoluto seguro que sea un Estado benevolente, dispensador de igualdad; por el contrario, es muy probable que no lo sea. En tal caso, nuestras igualdades desaparecerán junto con nuestras libertades. ¿Cómo es posible entonces que no percibamos la peculiaridad de la libertad frente a la igualdad? Sin embargo, hasta el presente, e incluso en el momento actual, se ha tendido a confundir los problemas de la igualdad y los problemas de la libertad. Tomemos, por ejemplo, la frase: la igualdad es una forma de libertad. O tomemos, lo que es aún peor, la tesis según la cual la igualdad es una «libertad más amplia» y una «libertad más elevada», cuando no es la «libertad real». Importa destacar que en todo esto hay más de error que de verdad.

Para empezar, la igualdad es una forma de libertad en el sentido de que constituye una *condición* de la libertad. Pero decir que una cosa es una condición de otra no es decir que las dos sean la misma cosa. De la premisa: la igualdad es una condición de la libertad, no cabe inferir que por el hecho de que nos hagan iguales nos convirtamos por esa razón en libres. Depende, sobre todo, del tipo de soberano que nos haya hecho iguales. Hay que recordar además que si la igualdad es una condición de la libertad, es más cierto que la libertad es una condición de la igualdad. Sin embargo, el hecho de ser libres no significa que seamos iguales. Pero entonces, ¿qué tipo de lógica cabe esgrimir para sostener que si somos iguales, somos *ipso facto* libres? Ninguna; la igualdad es *sólo* (nada más que) una condición de la libertad. Específicamente, es una condición de la libertad, pero no es en modo alguno una *condición suficiente* de la libertad. Un régimen político dictatorial puede forzar la participación (todos tienen que votar) y, al mismo tiempo, puede negar la libertad de participación (nadie puede votar a una alternativa). Evidentemente, la participación igual no tiene por qué ser una participación libre. Además, cabe poner en duda que la igualdad sea una *condición necesaria* de la libertad. Las libertades del medioevo existían sin la igualdad (según nuestros parámetros). Aparentemente, pues, debemos conformarnos con considerar a la igualdad como una *condición que facilita* la libertad. Sea como fuere, lo único que hay que establecer aquí es que la igualdad no es una condición suficiente. Pues si la igualdad es tan sólo una condición (insuficiente) de la libertad, con mayor razón no cabe hacer de ella una libertad mayor, y menos aún, una libertad más elevada. En cuanto a la tesis que sostiene que la igualdad y, en concreto, la igualdad económica es la libertad «real», o incluso la única libertad real, supone añadir el error de una Igualdad mítica

total al error de una Libertad total única. Y la suma de dos errores de esa magnitud es inquietante.

Nadie discute que la libertad y las condiciones económicas estén relacionadas. La libertad, se dice, comienza con el desayuno; y el que tiene hambre puede perfectamente denominar al pan «libertad». Sin embargo, ésta es sólo, y tan sólo a corto plazo, una manera de pedir alimento. A corto plazo, porque en los sistemas que no son liberales el problema no se resuelve proporcionando más pan, sino conquistando el derecho a pedirlo. Además, y por supuesto, no nos hacemos libres en el momento en que nuestros estómagos se llenan. Es cierto que la libertad política no solventa el problema del hombre; pero es igualmente cierto que el pan tampoco soluciona el problema de la libertad política. Al comienzo de la Revolución Francesa, Marat escribía a Desmoulins: «¿Qué tiene de bueno la libertad política para los que no tienen ni para comer? Cuenta para los teóricos y para los políticos ambiciosos» [49]. La pregunta estaba fundada, pero el desarrollo de los acontecimientos revolucionarios demostraría que la respuesta era totalmente inadecuada. Uno no puede evitar preguntarse si cuando el propio Desmoulins caminaba hacia la guillotina no empezaba a descubrir que la libertad política tiene su utilidad y que los que reivindican la igualdad confundiéndola con la libertad conocen una libertad «irreal». Dejemos, pues, claramente sentada la cuestión: el problema de quien igualará a los igualadores no es un problema de igualdad sino de libertad.

Se repite con frecuencia que así como la libertad actúa en beneficio de unos pocos, la igualdad actúa como la fuerza de los muchos (en el sentido de que favorece la fuerza del número). Pero el paralelismo no se mantiene. Existe una diferencia crucial entre ambos supuestos, cual es que con los instrumentos de la libertad ni los pocos ni los muchos pueden lograr oprimirse, mientras que en nombre y con los instrumentos de la igualdad tanto unos como otros pueden esclavizarse. La diferencia consiste, por lo tanto, en que mientras el principio de la libertad no puede —en su realización concreta— convertirse en su opuesto, el principio de la igualdad sí puede hacerlo.

---

[49] Carta de 24 de junio de 1790.

[50] Nada del argumento cambia si transformamos (como sugieren Rae, *et al.*, en *Equalities*, p. 48) la oposición entre libertad e igualdad en la distinción entre «igualdad en la escasez» e «igualdad en la abundancia». Esta reformulación —y a decir verdad toda la obra— ni siquiera intenta afrontar el problema de qué Estado proporcionará, y cómo, la «igualdad en la abundancia». En la sección 4 del capítulo XIII examino de nuevo la relación entre libertad e igualdad.

Capítulo XIII

«LIBERISMO», LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

Es muy fácil rechazar el liberalismo si se le identifica con una teoría o con una práctica de la libertad entendida como poder de la burguesía, pero es más difícil hacerlo cuando se le considera como la teoría y la práctica de limitar el poder del Estado... pues si la libertad entendida como el poder hacer cualquier cosa interesa a aquellos lo bastante afortunados que lo poseen, la libertad como ausencia de obstáculos interesa a todos los hombres.

NORBERTO BOBBIO

XIII.1 *Solapamientos*

Liberalismo y democracia, socialismo y comunismo son las denominaciones que resumen la confrontación política de los siglos XIX y XX. De las cuatro, sólo la de «comunismo» resulta relativamente clara, al menos desde 1918 [1]. Sin embargo, la ruptura entre socialistas y comunistas ha contribuido también a reducir la ambigüedad del término «socialismo». Es verdad que el socialismo puede ser marxista, semi-marxista y no marxista, o maximalista o reformista (como en sus materializaciones actuales laborista y social-demócrata). Empero, el que es socialista no es marxista-leninista. A menos que el vocablo socialismo sea usado como una palabra camuflaje, todo eso quedó claro con la Revolución Rusa y con lo que sucedió después [2].

[1] En los años 1872 a 1918, durante el período que va de la disolución de la Primera Internacional a la Revolución Rusa, comunismo y socialismo se emplearon más o menos indistintamente, aunque predominó decididamente este último término. Sólo con Lenin, el «comunismo» abandona la órbita de la amplia interpretación marxista del socialismo. Más exactamente, en marzo de 1918, los bolcheviques dejaron para los mencheviques la etiqueta «Partido Ruso de Trabajadores Social-Demócratas» y adoptaron para sí la de «Partido Comunista Ruso». Véase nota 39, capítulo XIV, *infra*.

[2] Ciertamente, dado que se supone que la doctrina comunista prepara el camino para una «sociedad socialista» suprema, al final comunismo y socialismo volverán a significar la misma cosa. Sin embargo, a todos los efectos, los socialistas en el mundo occidental no aceptan ni el método comunista ni su modelo

Pero así como el «comunismo» nos sirve de ayuda para eliminar el carácter impreciso del término «socialismo», no ocurre lo mismo en relación con el «liberalismo» y la «democracia». Desde mediados del siglo pasado los ideales liberales y democráticos se han fundido y, de esa forma, han llegado a confundirse. El momento histórico favorable que les unió borró sus caracteres respectivos, por no mencionar sus fronteras. Sus atributos cambiaron y continúan variando en función de si lo que preocupa al autor es mantener la democracia dentro de la órbita del liberalismo o destacar la integración del liberalismo en la democracia. Muchos, empezando por Tocqueville, muestran hasta qué punto la libertad es secundaria, si no extraña, para la lógica interna de la idea de la democracia; pero no sería difícil confeccionar una larga lista de autores que sitúan a la libertad como principio primero de la democracia. Kelsen, entre otros, afirmaba claramente: «Es el valor de la libertad, no el de la igualdad el que determina en primer lugar la idea de la democracia.» En cuanto a la igualdad, su papel es modesto. «Desde luego, admitía Kelsen, la idea de la igualdad también tiene parte, aunque... en un sentido completamente negativo, formal y secundario.» [3] A primera vista parece que existía un profundo desacuerdo entre Tocqueville y Kelsen. Pero una mirada más atenta revela que compartían la misma opinión.

Los malentendidos provienen de que nosotros hablamos a veces de democracia para referirnos a la «democracia liberal» y, en otras ocasiones, para designar simplemente la «democracia». En el primer caso, prestamos a la democracia todos los atributos del liberalismo [4], y en consecuencia el ideal democrático se presenta como el ideal de la libertad; en el segundo caso, liberalismo y democracia están separados y el ideal democrático vuelve a ser la igualdad. Ambas tesis son correctas e iluminan dos aspectos del problema: *a)* que la libertad es el elemento intrínseco necesario de la democracia liberal, y *b)* que la libertad no lo es de la democracia en sí. Cuando se hace girar la comunidad política occidental en torno al ideal de la libertad, la tesis consiste en anclar la democracia en el liberalismo. Cuando se la hace girar en torno a la igualdad, la tesis es que la democracia puede, o debería, separarse del liberalismo.

---

soviético. Sólo los comunistas, a veces, hablan de su posición como si fuera socialista.

[3] *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, capítulo 9. En su *General Theory of Law and State* Kelsen era incluso más radical: «la democracia coincide con el liberalismo... político» (p. 288).

[4] Este es, sobre todo, el caso de aquellos autores que vinculan estrechamente el concepto de democracia y el de «gobierno constitucional» cuando afirman que un gobierno democrático es necesariamente constitucional.

Si podemos hablar de democracia liberal y al mismo tiempo de democracia no liberal, para saber qué democracia queremos, debemos establecer primero qué es el liberalismo. Pero aquí tropezamos con dificultades. El «liberalismo» parece dar lugar a las interpretaciones más extrañas. Para empezar, el hecho de que se le confunda con el ideal de la democracia determina que el concepto de liberalismo se emplee indistintamente en dos sentidos: para referirse sólo al *liberalismo* o para designar el *liberalismo democrático*. Además, suele hablarse de social-liberalismo, del liberalismo del bienestar y de expresiones similares. Pero cuando el «liberalismo» aparece matizado, en realidad se está pensando en la descendencia del liberalismo; y una vez que se combina el liberalismo con la democracia (o cualquiera de sus variantes) no resulta útil para nuestros propósitos. Si el concepto de liberalismo debe servirnos para explicar el concepto de la democracia liberal, hay que empezar por el liberalismo *quid sui*, por el liberalismo puro. Para estudiar una realidad compuesta es preciso descomponerla en cada uno de sus elementos constitutivos. Se impone, por lo tanto, concentrarse en el examen del *liberalismo puro y simple*.

El término «liberalismo» se aplica también en su forma adjetivada a partidos, movimientos, facciones, programas y políticas. A este respecto, la complicación consiste en que, si bien puede establecerse una relación bien definida entre el comunismo y un Comunista (utilizo la mayúscula para referirme al nombre del partido o a la militancia en el mismo), y entre el socialismo y un Socialista, en la mayoría de los casos existe sólo un tenue vínculo, si es que existe alguno, entre el liberalismo y un Liberal de nuestra época [5]. Por ejemplo, en la mayoría de los países europeos no llamarían liberal a un liberal americano, sino progresista o demócrata de izquierda. La mayor parte de los partidos liberales europeo-continentales o son de centro, o son conservadores, y casi en ningún caso los europeos llamarían liberales al ala izquierda de su partido (como ocurre en los Estados Unidos).

La volatilidad de la conexión entre el liberalismo en sentido histórico del liberalismo y el significado político-partidista del liberalismo no debería sorprendernos. Dado que no es fácil identificar la esencia histórica del liberalismo, el término es susceptible de ser utilizado a voluntad. Por un lado, la incertidumbre sobre el «liberalismo»

[5] Podría decirse que lo mismo sucede entre «democracia» y «demócrata». En el mundo occidental, sin embargo, el significado del término demócrata no es tan variable como el del liberal. Adicionalmente, la ambigüedad de la palabra «demócrata» deriva, en la mayoría de los casos, de la ambigüedad del término «liberal».

facilita el uso del término en el lenguaje partidista vulgar de forma totalmente contingente. Por otro lado, si desconocemos el significado histórico del término, es natural que realicemos nuestras propias inferencias (como se hace con el socialismo y el comunismo) partiendo del significado que le dan los partidos. En consecuencia, es muy fácil hacer del liberalismo lo que no es.

Si el liberalismo o los liberalismos de los partidos no nos proporcionan indicio alguno digno de confianza que nos permita entender el liberalismo, tampoco resulta de excesiva utilidad recurrir al significado del liberalismo que T. P. Neill denomina «ecuménico». En este sentido global que incluiría, según Neill, «al menos a la mitad del género humano», el liberalismo no es más que la actitud innata de un occidental civilizado normal ante la vida. Tal apreciación muestra por sí misma que ese significado cósmico es demasiado vago como para conducirnos a alguna parte. Con todo, el enfoque de Neill es interesante desde otro punto de vista, cual es el de la distinción respecto a la cual plantea el problema. Neill escribe: «Parece apropiado distinguir entre el liberalismo ecuménico y el liberalismo sectario. El primero se refiere al que se identifica con la generosidad del espíritu y/o la amplitud de espíritu; el segundo, con un cuerpo doctrinal definido con precisión y mantenido rígidamente...» [6]. Lo que me asombra de esta distinción es que elimina el liberalismo, pues el liberalismo como componente histórico de la democracia moderna no es ninguno de aquellos dos. Neill nos ofrece la alternativa que consiste o en ascender a la estratosfera ecuménica, o en descender a la política de base. La elección de cualquiera de ellas equivale a perder de vista lo que es el liberalismo y lo que ha sido como conjunto doctrinal y en su materialización histórica.

El *liberalismo clásico* (optemos por esta identificación) es algo mucho más definido y tangible que el mero sentimiento ecuménico y, al mismo tiempo, algo menos contingente y variable que los liberalismos sectarios (sean éstos partidos o políticas). Es cierto que el liberalismo es también una actitud, una pauta mental o, como insiste Dworkin, una «moralidad política» [7]. Sin embargo, a menos que se

[6] *The Rise and Decline of Liberalism* (Milwaukee: Bruce, 1953), pp. 23, 25.

[7] Véase Ronald Dworkin, «Liberalismo», en *Public and Private Morality*, ed., S. Hampshire (Cambridge University Press, 1978). Aunque Dworkin alega frente al escéptico que «el liberalismo es una moral política auténtica y coherente», y que como tal «tiene sentido hablar de "su" principio fundamental» (p. 115), su obra no intenta cimentar dicho «principio fundamental» en bases históricas. La «posición política constitutiva» que Dworkin distingue como constitutiva del liberalismo es, más bien, constitutiva del liberalismo entendido como la «postura política» opuesta al conservadurismo. Véase también el trabajo de Dworkin «Neutralidad, igualdad y liberalismo», en *Liberalism Reconsidered*,

parta de una significación histórica determinada, es difícil entender cómo es posible hablar con cierta propiedad de una «mente liberal».

En las últimas décadas, el método seguido por los intelectuales liberales ha sido inferir principios abstractos de las metas políticas en las que creían como liberales. Este regreso desde las ideas políticas hacia sus justificaciones teóricas ha resultado provechoso: pero a medida que se ha venido repitiendo por uno y otro autor ese proceder, se ha ido perdiendo casi en su totalidad el contenido del liberalismo clásico, en sus pasados éxitos y en sus logros actuales. Por lo tanto, necesitamos, a mi juicio, proporcionar al «liberalismo» un anclaje histórico, y esto es lo que me propongo hacer.

Puesto que en ocasiones empleamos el vocablo democracia como expresión abreviada de la democracia liberal, mientras que otras veces nos referimos exclusivamente a la democracia, me creo en la obligación de afirmar que en este capítulo la palabra «liberalismo» significa sólo liberalismo y el término «democracia», sólo democracia. Ciertamente, si la fusión del liberalismo y la democracia fuera definitiva no habría que diferenciar lo que se ha unido. Pero después de la feliz convergencia del siglo pasado, liberalismo y democracia han seguido líneas divergentes. Si esto es así, es esencial volver a distinguir sus funciones y ámbitos respectivos, para evitar así que sirvamos a los designios de una democracia no liberal o que perdamos la democracia por aversión al liberalismo. La mayoría de la gente, me atrevo a afirmar, quiere la libertad más la igualdad, o la igualdad y también la libertad. ¿Cómo se explica entonces que hayan (y hayamos) perdido ambas en tantos países? Si no me equivoco en cuestión de gustos de los pueblos, la respuesta tiene que ser: por equivocación.

XIII.2 *Un cómputo desafortunado*

Aunque el *fenómeno* liberal ha sido —según Harold Laski, un testigo fuera de sospecha— la doctrina del Occidente durante cuatro siglos [8], el *término* liberalismo es mucho más reciente. Consideramos a Locke o a Montesquieu como pensadores «liberales»; pero ellos mismos no lo hicieron. Como término político, «liberal» fue acuñado en España en 1810-11 y comenzó a circular en Europa (en la versión francesa *libéraux* o en la española *liberales*) en torno a 1820, con un

ed. D. Maclean y Claudia Mills (Totowa: Rowman & Allanheld, 1983). Estoy de acuerdo con su tesis central de que la teoría política del liberalismo exige que la estructura de las instituciones sociales sea «neutral» en lo que respecta a la vida buena. Pero sigo creyendo que Dworkin no muestra que su liberalismo es liberalismo.

[8] The Rise of European Liberalism (London: Allen & Unwin, 1936), p. 9.

sentido algo despectivo, es decir, para referirse a los rebeldes españoles de la época. Hasta mediados del siglo XIX no fue aceptado en Inglaterra como inglés y digno de elogio. El «liberalismo» comenzó a emplearse aún más tarde. Resulta, por lo tanto, que la denominación (el nombre abstracto) se implantó unos tres siglos después de la aparición del fenómeno. Hecho éste que podemos calificar de desafortunado; pues, habiendo visto la luz tardíamente, era demasiado tarde para que el nombre arraigase. Además, por diversas razones, nació en un mal momento; en realidad, en el peor momento. La historia de la palabra es, por lo tanto, un aspecto interesante de la historia y merece relatarse, pues pocas fórmulas pueden competir con el «liberalismo» por haber nacido con fortuna tan adversa.

La primera desgracia fue, como he dicho, aparecer tarde, muy tarde. Demasiado tarde, porque el «liberalismo» se acuñó después de que el liberalismo (todavía innominado) hubiera ya dado sus frutos, aunque no lo esencial de sí mismo, pero sobre todo porque en ese momento la historia había comenzado a evolucionar rápidamente, tan rápidamente que los liberales no consiguieron recuperar todo el tiempo perdido entre el nacimiento clandestino y el bautismo oficial.

Así, paradójicamente, en algunos países la gente empezó a hablar de «liberalismo» cuando había dejado o estaban dejando de ser liberales. Este fue concretamente el caso del liberalismo alemán, situado *à l'avant garde* durante la Ilustración [9]. La escuela del derecho natural alemán, Kant, Wilhem von Humboldt, todos merecen un lugar destacado en la teoría del liberalismo. Empero, la obra maestra de Humboldt, *The Limits of State Action,* escrita en 1791, no se publicó hasta 1851, cuando los liberales alemanes de la época habían sufrido —en el breve parlamento de Frankfurt 1848-49— una derrota continua. En otros lugares, especialmente en Estados Unidos, la palabra «liberal» no llegó nunca a ser un término con historia y contenido. Como decía Louis Hartz: «Irónicamente el "liberalismo" es un extraño en la tierra donde ha encontrado su realización más plena.» [10] Los americanos nunca adoptaron la etiqueta «liberalismo» como distintivo de la comunidad política que habían construido. Para ellos, los Estados Unidos era en principio una república y posteriormente una democracia, sobrevolando por así decirlo sobre el «liberalismo» (el nombre). Para dotar de identidad al modelo nacido dos siglos antes, Dahl tenía que recurrir a la noción de democracia a lo Madi-

[9] Así lo atestigua la obra clásica de F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1908), trad. *Cosmopolitanism and the National State* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

[10] *The Liberal Tradition in America* (New York: Marcourt, 1955), p. II.

son, siendo así que la denominada democracia madisoniana es puro y simple liberalismo. El liberalismo en el sentido histórico y europeo del término *ha estado y sigue estando profundamente arraigado en* la práctica americana. A mayor abundamiento, la Constitución americana —según la opinión europea— es el prototipo del constitucionalismo liberal en el sentido clásico y estricto de la expresión. Y, sin embargo, los americanos no la consideran como la constitución «liberal» típica. Lo cual se debe a que en Estados Unidos las palabras liberal y liberalismo se utilizan casi exclusivamente en su significado sectario y/o en conexión con la actividad política. El liberalismo —incluso el madisoniano—, como iniciativa tendente a la construcción de una estructura y como logro, no es lo que el americano tiene *in mente* ni tampoco constituye una razón para que se considere *a sí mismo* como un liberal.

En síntesis, mientras que un liberalismo sin nombre ha constituido entre los siglos XVII y XX el impulso más importante de la civilización occidental, el «liberalismo» como denominación *pleno iure* concebida para resumir esta experiencia ha conseguido *status* y consideración sólo durante algunas décadas [11]. El caso de Francia es, en este sentido, sintomático. En dicho país, con Benjamin Constant y Tocqueville, el liberalismo avanzó notablemente respecto de sus versiones del siglo XVIII y conoció una de sus más puras interpretaciones y, ello no obstante, en Francia el liberalismo de Constant y de su escuela fue puesto en tela de juicio, si no repudiado, por la revolución de 1848.

¿Por qué ese prematuro declive como resultado del cual hoy los liberales existen *de facto* pero apenas *de iure*? Apunté antes que el segundo infortunio fue que durante el siglo XIX la historia progresó rápidamente. El tiempo se aceleró de tal modo que en el transcurso de unas décadas el «liberalismo» encontró dos competidores colosales: las denominaciones «democracia» y «socialismo». Dos rivales son demasiado, ya que la política gira, desde la perspectiva histórica, en torno a oposiciones y polarizaciones elementales. Hasta la caída del Antiguo Régimen, esto es mientras perduraron las monarquías absolutas, la monarquía y la república protagonizaron el enfrentamiento [12]. Luego, una vez instauradas las repúblicas o con-

[11] Quizás Inglaterra representa la excepción a esta generalización. Merece destacarse, empero, que durante gran parte de la segunda mitad del siglo XIX *el término «liberal» designaba poco más que la condición de miembro* del partido de Gladstone.

[12] Véase Paine, que puede considerarse representativo de todos los demás: «Lo que se denomina *república* no es una *forma concreta* de gobierno. Es lo que *caracteriza plenamente* el propósito... para el cual debería instituirse el gobierno... *res publica* los asuntos públicos, o el bien público... es una palabra

vertidas en inofensivas las monarquías, la nueva antítesis —especialmente entre aquellos que pensaban en la experiencia de la Revolución Francesa— contraponía el liberalismo a la democracia. Pero muy pronto la aparición de un tercero en discordia impuso un realineamiento de las fuerzas rivales. El nuevo protagonista en Europa era el socialismo [13]. Y en la medida en que el socialismo canalizaba las demandas de los trabajadores, liberales y demócratas se vieron, y aun se encuentran, reducidos a maniobrar en el mismo espacio electoral y, de esa manera, obligados a converger.

Tocqueville, quizá mejor que ningún otro autor, nos ayuda a seguir esa evolución. En el primer volumen de la *Democracy in America,* publicado en 1835, la democracia y el liberalismo le parecían adversarios. Una de las razones de que así fuese es que para estudiar los Estados Unidos estaba partiendo implícitamente de un marco de referencia francés. Conviene recordar que en Francia (y, en lo que al asunto en cuestión concierne, en toda Europa), la democracia era todavía una hipótesis intelectual construida sobre reminiscencias de biblioteca. Tal era la democracia de Rousseau y lo continúa siendo para los que se inspiraron en ella. En consecuencia, Tocqueville identificó estrechamente democracia e igualdad y se vio abocado a subrayar las implicaciones antiliberales de la democracia. En el segundo volumen, que apareció cinco años después, Tocqueville hizo sonar la alarma aún más, debido a que la democracia de inspi-

buena en su origen... y en este sentido es la antítesis natural del término *monarquía,* que... significa el poder arbitrario de una persona individual... Cualquier gobierno que no actúa partiendo del principio de una república, o, en otras palabras, no hace de la *respublica* su objetivo total y exclusivo, no es un buen gobierno.» *Rigths of Man* (1792), parte II, capítulo 3, pp. 168-169 de *Basic Writing* (New York: Wiley Book Co., 1942).

[13] Pierre Leroux sostiene haber acuñado la palabra «socialismo» ya que la utilizó por vez primera en 1833. En realidad, la palabra había aparecido ya en Francia en 1831 (en un artículo anónimo atribuido a Alexandre Vinet), e incluso antes en Inglaterra, en la revista owenita *Cooperative Magazine* de 1827. Además, Leroux empleó el término para deplorar «la exageración de la idea de asociación o de sociedad» y, por lo tanto, en un sentido que no se ha hecho popular. Los datos esenciales del asunto son, pues, que la palabra circulaba ya en torno a los años de la revolución de 1830; que fue inventada en los círculos cooperativistas, y en el seno del grupo de Saint-Simon en particular, como término opuesto al de «individualismo»; y que durante varios decenios fue utilizada de forma un tanto imprecisa en asociaciones que comprendían doctrinas tan diversas como las de Saint-Simon, Fourier y Proudhon. Las obras que suscitaron una atención mayor a la denominación han sido *Organization du Travail,* de Louis Blanc (que apareció en 1839), seguida en 1848 de su *Le Socialisme: Droit au Travail; Qu'est-ce que la Propriété* y *Philosophie de la Misère,* de Proudhon (publicadas en 1840 y 1846 respectivamente); y finalmente, *Principes de Socialisme,* de Considerant (impresa en 1847), el exponente más importante de las doctrinas de Fourier.

ración inglesa que había visto en América y que se encontraba reflejada en la primera parte de su obra era algo muy distinto de las prefiguraciones de la democracia que observó en Francia a su regreso, y que recibió su tratamiento en la elaboración del volumen de 1840. Pues el «despotismo democrático» que Tocqueville preveía en el escenario americano era una perspectiva más amenazadora a la luz del evangelio de los seguidores de Saint-Simon o de los falansterios de Fourier —es decir, cuando fue reformulado por un radicalismo racionalista y simplista.

Pero de repente, en 1848 la democracia y el liberalismo dejan de ser enemigos y unen sus fuerzas. En un discurso pronunciado el doce de septiembre, Tocqueville deja entrever el fin de la antítesis entre el liberalismo y la democracia y la iniciación del enfrentamiento entre la democracia y el socialismo. Cuando asistía a la Asamblea Constituyente Tocqueville afirmó: «La democracia y el socialismo están únicamente vinculados por una palabra, igualdad; pero obsérvese la diferencia: la democracia quiere la igualdad en la libertad, y el socialismo quiere la igualdad en la pobreza y en la esclavitud.» ¿Había cambiado de opinión? Sí y no. En ese momento se produjo un cambio trascendental, pues Tocqueville abandonó el significado clásico o pre-liberal del término democracia y le dio un sentido nuevo y moderno: su democracia era ahora *la democracia liberal*. Pero quizá lo que cambió no fue su pensamiento, sino más bien, o mucho más, la situación. La revolución de 1848 había dado muestras de la fuerza del autodenominado «socialismo» [14]. Y con la violencia de aquellos dramáticos días, los alineamientos políticos se modificaron rápidamente. Tocqueville, que durante su visita a Estados Unidos había visto, después de todo, una democracia verdaderamente liberal, se apercibió en seguida del sentido del re-examen de conciencia provocado por los acontecimientos de 1848. De ahí que dividiera en dos partes su anterior concepción de la democracia. Atribuyó al socialismo el componente anti-liberal de la democracia, el despotismo

[14] En 1848, la palabra comunismo alcanzó también notoriedad con el Manifiesto Comunista. Pero los comunistas eran entonces una variedad sectaria del socialismo y siguió siendo —a pesar de Marx— una corriente menor del movimiento proletario. Respecto al término «comunismo», proviene de la tendencia Babeuf-Buonarroti y comenzó a utilizarse en las sociedades secretas revolucionaris en París en los años 1835-1840. Lo hizo público Blanqui, quien en 1840 difundió la idea de una dictadura revolucionaria comunista. Marx no conectó con el término directamente a través de los franceses, sino por medio de Moses Hess y Lorenz von Stein; y fue Engels quien lo adoptó antes que Marx. Véase A. Cornu, *Karl Marx: L'Homme et l'Œuvre* (Paris: Alcan, 1934), capítulo 4. Véase también la versión ampliada, A. Cornu, *Karl Marx, F. Engels, leur Vie et leur Œuvre*, vol. I (Paris, Alcan, 1955).

democrático [15], y asoció al liberalismo la parte no despótica. La libertad y la igualdad seguían enfrentadas, pero bajo nuevas etiquetas: la igualdad enemiga de la libertad se encontraba en el socialismo, mientras que la igualdad en armonía con la libertad se hallaba en la democracia anti-socialista, en la democracia que acepta el liberalismo.

No debería creerse que se trataba de meros reajustes verbales. Tocqueville percibió con anticipación lo que iba a suceder en la segunda mitad del siglo. La democracia extraída de la memoria histórica no fue sustituida en un instante, en 1848, por la democracia liberal que era la hija de la realidad (y que ya funcionaba más allá del Atlántico). Lo que Tocqueville registró fue el nacimiento de esta alianza. Sólo posteriormente y de manera gradual, el pueblo llegó a saber que lo que había nacido de la semilla del liberalismo era una democracia muy diferente de la de la ciudad monolítica que había fascinado a los lectores europeos de Rousseau. La convergencia del liberalismo y de la democracia fue un acontecimiento feliz y, en conjunto, la operación fue un éxito. Pero la asociación era desigual.

En sustancia, el liberalismo ha prevalecido sobre la democracia, en el sentido de que ha absorbido a la democracia en mayor medida que la democracia se ha anexionado el liberalismo; ya que los demócratas (con la excepción del ala radical, revolucionaria, que se ha unido al socialismo), han aceptado el principio de que la libertad es el fin y la democracia es el medio. Pero la victoria del liberalismo (del fenómeno) no ha sido la victoria del vocablo. Tan pronto el liberalismo encontró un nombre para sí tuvo que abandonarlo, en parte porque la etiqueta democracia tenía una tradición de la que aquél carecía, en parte porque semánticamente hablando, «democracia» es más tangible que «liberalismo» (que no tiene un significado descriptivo claro); y en parte porque para evitar poner de relieve la división fueron los liberales los que terminaron por renunciar a su identidad y se presentaron a sí mismos como demócratas. *Prima facie,* fue una modesta concesión a la conveniencia política, pero destinada, a largo plazo, a tener consecuencias de gran alcance; puesto que lo que no se nombra, lo que permanece innominado, se olvida. Y así, en la actualidad la idea del liberalismo se asocia en la mente de la gente con algo del pasado o, al revés, con algo que no tiene pasado.

Las razones expuestas no son las únicas determinantes de que el término liberalismo ocupe el segundo lugar. Hay que mencionar

[15] Debería tenerse en cuenta que en esa época el término «socialismo» tenía implicaciones políticas más que económicas y que era portadora de una declaración de guerra contra el liberalismo, una defensa enérgica de la prioridad del Estado sobre el individuo.

una tercera desgracia. En aquellos años tenía lugar la primera revolución industrial, con todas sus tensiones, crueldades y miserias; y la revolución industrial se produjo en nombre de la libertad económica. Hoy sabemos que la industrialización —abstracción hecha de la bandera que la ampare, el capitalismo o el socialismo— se hace a costa de la explotación despiadada del proletariado. Sin embargo, el progreso industrial en Occidente se produjo bajo los auspicios de la libre competencia, del *laissez-faire* y del evangelio de la escuela de Manchester. Así pues, por una coincidencia desafortunada, el nombre se acuñó en un momento en el que la novedad no era el *liberalismo político,* sino el *liberismo económico* [16]. Aún así, la culpa recayó sobre el liberalismo como un todo indivisible. Después de esa fortuita y desgraciada coincidencia, el liberalismo (sin matices ni diferenciaciones) se asoció más con la economía que con la política; se le calificó en última instancia de «capitalista», se ganó la hostilidad sempiterna de las clases trabajadoras y todavía hoy un buen número de autores continúan hablando del liberalismo clásico como si fuera el liberalismo del *laissez faire* —confundiendo así erróneamente el liberalismo con el «liberismo» económico.

Dicha actitud no hace justicia al liberalismo. Locke, Blackstone, Montesquieu, Madison, Constant, no fueron teóricos de la economía del *laissez-faire.* Para ellos, el liberalismo significó la supremacía de la ley y el Estado constitucional, y la libertad era la libertad política, no el principio económico del libre comercio o, todavía peor, la ley de la supervivencia de los mejores dotados. Si el término liberalismo se hubiera inventado cien años antes o cien años después en lugar de en el siglo XIX, ese crítico *quid pro quo* (confundiendo una cosa con otra) no se habría producido. Si no hubiera sido por una coincidencia desgraciada, en vez de usar indistintamente la palabra liberalismo para referirnos tanto a las ideas de Montesquieu y de Constant como a las de la escuela de Manchester (¡qué absurdo cuando lo pensamos!), utilizaríamos probablemente dos términos diferentes ideados con el fin de situar el problema de la libertad política en un contexto y el de la libertad de mercado en otro.

Pero ahí no acaba la historia. Los *liberales* españoles pensaban en Inglaterra cuando inventaron la denominación. Pero en aquellos años la filosofía inglesa giraba, con Bentham, en torno a un utilitarismo estricto y a un cálculo hedonista estrecho. Ahora bien, Bentham (o mejor dicho, el viejo Bentham) era un «liberal» en el significado

[16] Transfiero al idioma inglés la práctica italiana, útil y generalizada, de utilizar «liberismo» en vez de «liberalismo» para referirse a la doctrina económica del *laissez-faire.*

sectario del término y apenas enriqueció la corriente principal del liberalismo. Bentham, en efecto, pensaba que «la libertad no es nada en sí misma y tiene valor sólo en cuanto que constituye un medio para conseguir la felicidad» [17]. Asimismo, y lo que es más, Bentham preconizaba una *tabula rasa* de las tradiciones y convenciones sobre las que se fundaba efectivamente el constitucionalismo inglés. A la sazón, Inglaterra difícilmente era un terreno tan abonado como Francia para la teorización sobre el liberalismo. Ciertamente, después de Bentham y James Mill, John Stuart Mill se encargó de rescatar la libertad del cálculo hedonista poco inspirado de Bentham. Sin embargo, el punto de referencia de John Stuart Mill no era el liberalismo, sino la democracia liberal. Además tampoco era tan famoso al declinar el siglo como lo es ahora, pues las generaciones que le sucedieron no siguieron apenas su enseñanza. Autores como Thomas Hill Green y Hobhouse [18] buscaron la inspiración en Hegel más que en Locke y Mill, y difundieron una versión idealizada del liberalismo que dejó escasa huella de sí misma a largo plazo en Inglaterra, pero que sembró la confusión por todo el continente y en América [19]. Consecuentemente, incluso a este respecto el liberalismo no tuvo fortuna. Pues, sin duda, no fue de gran ayuda recibir el bautismo en el momento en que la filosofía inglesa se veía angostada por el utilitarismo y expuesta más tarde a la influencia de la filosofía idealista alemana [20].

En correspondencia con la inoportunidad (terminológica) del liberalismo, su suerte no ha sido mejor en las manos de los historiadores. Dejando aparte el silencio casi total de los historiadores americanos [21] —que constituye de por sí una grave omisión—, ni siquiera Alemania produjo nunca historias de su propio liberalismo. Cuando

---

[17] J. P. Plamenatz, *Man and Society* (New York: McGraw-Hill, 1963), 2:27.

[18] Véase, por todos, la obra de Hobhouse *Liberalism* (1911) que ejerció un gran influjo.

[19] Como muestra, por ejemplo, la conocida obra de G. H. Sabine, *History of Political Theory* (New York: Holt, 1951), que presenta a Thomas Hill Green como una figura central del liberalismo, y ni siquiera menciona a Tocqueville ni a lord Acton, por no hablar de Constant. Sin duda, Sabine concede una importancia desproporcionada a «la revisión idealista del liberalismo», quizá debido a que «las filosofías de Mill y Spencer juntas dejaron a la teoría del liberalismo en un estado de confusión ininteligible» (p. 724).

[20] El principal esfuerzo realizado para utilizar la especulación idealista con el fin de sentar las bases del liberalismo (que fue el realizado *pace* Sabine por Benedetto Croce), ha demostrado sobre todo lo mal que se conjugan ambas cosas. Cfr. Norberto Bobbio, *Politica e Cultura,* especialmente pp. 238-268.

[21] Por ejemplo, la obra de Vernon Parrington, *Main Currents in American Thought* (New York, 1927), ilustra esencialmente sólo la evolución del partido o de los significados sectarios del «liberalismo» en Estados Unidos.

estaba floreciendo la escuela histórica alemana o, en todo caso, cuando la historia se afirmaba como «historia de las ideas», el liberalismo alemán o estaba apagado o se centraba restrictivamente en el problema de la unidad nacional. Así se explica que la primera obra histórica importante sobre el liberalismo se escribiera en Italia, bajo el fascismo y como reacción ante el fascismo, por Guido de Ruggiero. Su *History of European Liberalism,* que apareció en 1925, fue un logro verdaderamente notable [22]. Pero De Ruggiero era un filósofo influenciado en parte por Benedetto Croce, quien transformó el liberalismo en una categoría filosófica muy abstracta [23], y en parte directamente por Hegel. Por ambas razones, la conclusión relativa al liberalismo como tal es la parte menos brillante de la obra, y la concepción unitaria del liberalismo que propone está desenfocada: De Ruggiero hace del liberalismo un liberalismo *estatista* tipo hegeliano [24]. Por otra parte, su descripción del siglo XVI y la historia de los liberalismos (en plural) a la que está dedicada la mayor parte del libro es magistral, y aparentemente abrió el camino a nuevas aportaciones. Así, Maurice Cranston proporciona en su obra *Freedom: A New Analysis* [25] una visión aguda de los liberalismos inglés, francés, alemán y americano sin intentar nunca ofrecer una idea unitaria. Cranston, en efecto, se deja llevar por su afición a multiplicar los liberalismos hasta el punto de afirmar que tan sólo el liberalismo inglés carece de ambigüedad, ya que en su opinión incluso el francés debería dividirse en dos vertientes, la lockeana y la *estatista.* A mi juicio, sin embargo, el supuesto liberalismo *estatista* francés no está reconocido como tal liberalismo. Una variedad del liberalismo amante del Estado aparece sólo con el idealismo alemán y, a renglón seguido, con el italiano; y sigue siendo algo discutible si esa modalidad puede incluirse en la categoría del liberalismo. Manning pone en tela de juicio la multiplicidad de Cranston, pero tampoco su conclusión nos es de utilidad cuando afirma que «no podemos definir las esencias de los liberalismos mejor de lo que podemos definir la esencia del liberalismo entendido como un todo» [26]. En el mejor de los casos lo

[22] El libro fue traducido por Collingwood y fue publicado en Inglaterra en 1927. De Ruggiero también es el autor (y esto demuestra el reconocimiento obtenido por su *History*) del artículo «Liberalismo» en la *Encyclopedia of the Social Sciences* de 1933.

[23] Véase el capítulo III, sección 3.

[24] Véase el capítulo II, nota 74, de esta obra.

[25] Véase el capítulo II, nota 6, de esta obra.

[26] D. J. Manning, *Liberalism* (London: Dent, 1976), pp. 142-143. En realidad, Manning condensa la doctrina liberal en tres principios: «el principio del equilibrio, el principio de la generación y circulación espontáneas y el principio de la uniformidad», y considera newtoniana la que denomina «forma simbólica

único que al parecer nos resta es conformarnos con hablar de la elasticidad del liberalismo [27].

Pero ¿elasticidad de qué? ¿Debemos inclinarnos ante la conclusión de que no existe *un* solo liberalismo, sino *varios* diferentes? ¿Es preciso, además, dividir cada uno de esos liberalismos en fases: clásica, democrática, social, *estatista,* humanista, socialista, etc.? No lo creo. Por la misma razón, cabría afirmar que no existe la democracia, sino distintas democracias, una por nación, y que cada democracia cambia de generación en generación. Pero de hecho hablamos de la democracia en singular. Así, pues, es perfectamente legítimo hablar del liberalismo en singular —si somos capaces de determinar su contenido. Hasta este momento he señalado que es preciso deslindar el liberalismo clásico —el antepasado— de su descendencia (sin mencionar sus variedades contingentes y sectarias). Pues bien, ahora me propongo continuar con esa tarea.

XIII.3 *La propiedad y el individualismo posesivo*

Como apunté anteriormente, es necesario distinguir entre el *liberismo* como sistema económico y el *liberalismo* como sistema político. Obsérvese que cuando decimos democracia *tout court* se entiende que nos referimos a la democracia «política». Cuando pretendemos decir democracia «económica», lo decimos. Incluso los marxistas hacen la distinción, aunque sólo sea para afirmar que nuestra «democracia política» es una superestructura del capitalismo. Parece ser, pues, que sólo el liberalismo goza del dudoso privilegio de un tratamiento carente de matización alguna. De ahí la importancia de analizar los inconvenientes que de ello resultan.

La teoría del «individualismo posesivo» de Macpherson ilustra perfectamente esta cuestión no sólo por tratarse de la interpretación marxista más sutil del liberalismo lockeano y de cómo este origen mancilla (a su juicio) la democracia liberal, sino también porque su teoría posee un gran atractivo para mucha gente que desconoce la naturaleza específicamente *política* del liberalismo. La esencia de la tesis (y de la queja) de Macpherson es muy simple: el «individualismo posesivo» basado en la propiedad, obsesionado por la propiedad y orientado hacia el capitalismo, engendra una «sociedad de merca-

de la doctrina» (p. 143). Esto es ligeramente menos esotérico que el «liberalismo ecuménico» de Neill (*supra* nota 6). Por lo demás, me sorprenden como caracterizaciones poco convincentes la analogía newtoniana y la «uniformidad».

[27] J. S. Schapiro, *Liberalism: Its Meaning and History* (Princeton: Van Nostrand, 1958), p. 35.

do posesivo (la cual) constituye un conjunto de relaciones entre los hombres competitivas y agresivas» [28]. ¿Es éste, como argumenta Macpherson, el fundamento, la esencia y el vicio del liberalismo y de su descendencia? En mi opinión, eso es una caricatura de la economía y de la política del asunto.

Para empezar, la faceta económica. Abstracción hecha de si la noción de mercado (no la del lugar de celebración del mercado, sino del *sistema de mercado*) puede hacerse retroceder hasta Hobbes y Locke [29], la cuestión es: ¿cómo se produce el tránsito de la «competitividad» a la «agresividad»? Históricamente, la agresividad es tan vieja como la existencia del hombre. El derecho romano fue elaborado poco a poco precisamente para limitar los abusos. La vida de la *polis* griega estaba saturada de actuaciones arbitrarias. En general, cualquier poder que no se encuentra limitado —sea el de un rey, el de un soldado o el de un vecino más fuerte— no sólo invade las posesiones, sino la vida misma de cualquier poder menor. Por el contrario, «la competitividad» (incluso según la explicación de Macpherson) es una invención relativamente reciente. De ahí que una «relación competitiva» no suponga, como si de una implicación automática se tratase, una «relación agresiva». A decir verdad, la asociación de las dos nociones resulta eficaz porque saca a relucir el hecho de que la competencia entra en la civilización como una manera de limitar, civilizar y, en aspectos cruciales, de desplazar al abuso. Un sistema competitivo, tal y como el que se ha desarrollado, puede hacer nuestras vidas insoportablemente tensas; pero se nos permite apartarnos de la competencia; podemos retirarnos, y si lo hacemos nadie está autorizado, según las reglas de la competencia, a invadirnos [30].

[28] La cita proviene de *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 271. Macpherson recalca la tesis, en términos aún más cuestionables, en su *Democratic Theory*.

[29] No lo creo, como se verá en el capítulo XIV, secciones 2 y 3. En cuanto a la interpretación macphersoniana de Hobbes, una crítica meticulosa es la de Keith Thomas, «Los orígenes sociales de pensamiento político de Hobbes», en *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown (Oxford: Blackwell, 1965), pp. 185-236. Mis propios comentarios se refieren implícitamente más bien a la lectura macphersoniana de Locke.

[30] Mi comentario se limita a la competencia ya que responde al de Macpherson. La visión más amplia (y correcta) es la que proporciona A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph* (Princeton University Press, 1977). Como muestra acertadamente Hirschman, los afanes capitalistas por hacer dinero se convirtieron en «honorables» por el hecho de ser invocados para contrarrestar las pasiones y sus efectos perjudiciales. El proceso que Macpherson describe como una «agresión» belicosa discurrió, en cambio, de acuerdo con hábitos pacíficos y controló la furia de las pasiones.

El problema central es que los marxistas en general, y Macpherson en particular, sitúan en la historia un concepto de la propiedad privada que es ahistórico. En la actualidad es muy fácil despreciar la insistencia con la que se justificaba «el poseer» desde todas las posiciones. Es fácil porque el liberalismo —y sólo el liberalismo— nos proporciona otros tipos de defensas, nos procura *garantías políticas* de las que antes carecíamos. Lo que las críticas fáciles pasan por alto es que desde los romanos hasta el siglo XVIII la propiedad no significaba «poseer» por poseer o por causa de la acumulación ilimitada, y menos aún «acumulación de capital» [32]. En tiempo de Locke, y durante cierto tiempo después, la propiedad no formaba parte de un sistema económico crematístico (concebido para ganar dinero) [33]. Incluso los niveladores opinaban que la libertad es una función de la posesión. ¿Eran por ello revolucionarios burgueses o incongruentes? Con una economía de mera subsistencia y una exposición endémica a la inseguridad, «ser propietario» significaba simplemente mejorar las probabilidades de vivir: la propiedad era *protección,* era, en efecto, el medio para poner fin a la inseguridad en la existencia. Ciertamente, aun entonces «tener» implicaba «tener poder». Pero el poder económico de la propiedad no era todavía un poder autónomo y, en consecuencia, no podía percibirse como tal. El Estado patrimonial (de arriba abajo de la escala feudal) no era un Estado económico; necesitaba medios para reclutar ejércitos que a su vez eran la

[31] Si se lee con atención, esto está expresado muy claramente. Véase, por ejemplo y por todos, la Declaración de Derechos de Virginia de 1776: «Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y poseen ciertos derechos inherentes... a saber, el de gozar de la *vida* y la *libertad,* con los medios de adquirir y poseer la *propiedad* y la búsqueda y la obtención de la felicidad y de la *seguridad*» (las bastardillas son mías).

[32] J. Baechler, *Les Origines du Capitalisme* (Paris: Gallimard, 1971), hace remontar el origen del capitalismo hasta la Edad Media. Sin embargo, según su explicación, las raíces del capitalismo son políticas —deben hallarse en la «anarquía» pluralista medieval—, no económicas. Por otra parte, el capitalismo se convierte en la «acumulación de capital» (algo completamente diferente, como tendré ocasión de señalarlo en el capítulo XIV, sección 3, de esta obra) al unísono con la revolución industrial. De cualquier forma, la interpretación de Macpherson está equivocada, tanto en lo que se refiere a la época como a la conceptualización.

[33] Hasta los comienzos de la revolución industrial, lo que denominamos economía se entendía aún en el sentido griego de *oikonomía,* es decir, como la norma *(nomos)* de la casa *(oikos),* como «gestión doméstica». Las actividades que claramente sobrepasan las necesidades de la casa eran denominadas por Aristóteles *chrematistic* y condenadas como un *hybris,* como un exceso. Hobbes, desde luego, creía aún que «el afán insaciable de adquirir era malo por sí mismo» (K. Thomas, en Brown, *Hobbes Studies,* p. 217). Lo que hoy denominamos economía está mucho más cerca de la «crematística» que de la *oikonomía* de Aristóteles.

base de su poder real. Hasta que se produce la domesticación liberal de la política, el poder quería decir *fuerza* (no la mera y suave influencia), la fuerza de las armas y la violencia, no la fuerza de la propiedad.

Por lo tanto, no se atiene a los hechos la alegación de que el liberalismo se fundaba en una «sociedad de mercado posesivo», o de que es una superestructura de una economía de tipo capitalista [34]. No es posible reducir el liberalismo a sus premisas o presupuestos económicos, ni aun en su nivel más elemental. Si la propiedad es un concepto económico que está en relación con un tipo de sociedad adquisitiva y con la multiplicación industrial de la producción, ése no es el concepto que sustenta al liberalismo. Al tiempo que ensalza al individuo (hasta ahí la tesis de Macpherson es correcta), el liberalismo le apoya con la *seguridad* que representa la propiedad —con la *propiedad entendida como seguridad*—, que tiene poco en común con la noción capitalista de la propiedad o con una visión económica de la vida.

Por lo tanto, lo único que resta es la analogía con el mercado o, mejor dicho, el substrato del mercado. Admitiendo que Macpherson trata el problema con gran habilidad, el aspecto más interesante no es si sus «modelos de sociedad» [35] son analíticamente convincentes, sino la introducción de la variante siguiente: «La *sociedad* de mercado posesivo... implica que donde el trabajo se ha convertido en una mercancía, las relaciones mercantiles conforman o impregnan todas las relaciones sociales, de tal modo que puede hablarse de una sociedad de mercado, y no de una economía de mercado» [36]. Así, pues, la economía se extiende por toda *la sociedad*. Y, efectivamente, así es. Yo añadiría que en gran parte debemos el descubrimiento y la afirmación de la autonomía de la sociedad, tal y como hoy la concebimos, a los economistas del *laissez-faire* [37]. Pero el interrogante sigue planteado: ¿qué ocurre con la *estructura política*? ¿Cómo se conforma y de qué manera queda sometida por la naturaleza posesiva del mercado? Mientras Macpherson responda que en la sociedad de mercado posesivo «no existe la adjudicación del trabajo realizada de forma autoritaria» —o por el poder establecido— (a diferencia de lo que

[34] Macpherson es completamente ortodoxo en esta cuestión: «la democracia liberal es estrictamente un fenómeno capitalista». *Democratic Theory*, p. 173.

[35] A saber, *a*) sociedad tradicional o estamental, *b*) sociedad de mercado simple, *c*) sociedad de mercado posesivo. Véase *The Political Theory of Possessive Individualism*, pp. 46-61.

[36] *Ibid.*, p. 48 (bastardilla en el original).

[37] Véase G. Sartori, «¿Qué es la política?», en *Political Theory* I (1973); pp. 13-16.

sucedía en la anterior sociedad consuetudinaria o estamental, donde «el trabajo productivo y regulador de la sociedad era adjudicado autoritariamente»)[38], entiendo dicha contestación como un cumplido (aunque no pretenda ser tal) a la fuerza liberadora del régimen político liberal y a sus leyes. De otro lado, cuando Macpherson sugiere que nuestros sistemas legales protegen básica o principalmente la propiedad y sus implicaciones posesivas y abusivas, incurre en una interpretación errónea, en una deformación completa de todo el problema del constitucionalismo y de las relaciones entre la libertad y el derecho. Realmente, en la teoría de la democracia de Macpherson se ignora arrogantemente toda la discusión que nos ha llevado tanto tiempo examinar[39]. Al final descubrimos que la teoría de Macpherson no dice nada y no tiene nada que decir sobre el sistema de gobierno ni sobre la dimensión vertical de la política. Cuando trata de la política, en su *Democratic Theory,* confunde pura y simplemente la libertad política con el poder.

La forma poco convincente con que Macpherson aborda el tema del mercado no significa que dicho problema tenga poca relevancia. Históricamente hablando, creo que los marxistas se equivocan: el liberalismo político precedió al comercialismo, al *laissez-faire* y al capitalismo —en suma, el liberalismo es anterior al «liberismo». De ello no se sigue, sin embargo, que la desconexión existente en el pasado sea la prueba de una futura imposibilidad de acoplamiento. Por lo tanto, parece oportuno preguntarse si la solución liberal del problema del poder político (no económico) puede ser todavía una «solución» dentro del contexto de un sistema económico sin propiedad, de un sistema que no sea de mercado. Volveremos a este tema en el próximo capítulo. Aquí lo que hay que destacar es que si respondemos negativamente, es decir, que el liberalismo no puede sobrevivir en conjunción con una economía propiedad del Estado, totalmente planificada, de tipo comunista, ello *no se debe a que* el liberalismo sea un subproducto de la economía de mercado y/o de la propiedad privada. La cuestión es, en cambio, que cualquier concentración de todo el poder (político y económico) supone el aplastamiento del individuo y de cualquier libertad individual digna de elogio. El argumento es, en consecuencia, el usual, que sostiene que los súbditos se convierten en ciudadanos (con una serie de derechos y con la libertad de expresarse) solamente en el ámbito de las estructuras sociales que *dispersan el poder* y permiten la existencia de una varie-

[38] *The Political Theory of Possessive Individualism,* pp. 53, 49.
[39] Abordo en concreto este tema en el capítulo II de esta obra.
[40] Véase el capítulo VI de esta obra.

dad de poderes intermedios y compensadores. Puede que no nos gusten los mecanismos y las estructuras del mercado. Pero el problema es sustituirlos sin perder de vista el hecho de que no sólo las libertades de los propietarios, sino aún más las de los no propietarios, dependen de un sistema capaz de descentralizar el control de la producción y del empleo.

Distinguir no significa separar, como espero que demuestre mi razonamiento. Por lo tanto, cuando afirmo que habría que diferenciar el «liberismo» del liberalismo simplemente quiero decir que sólo debido a que distinguimos primero entre un sistema económico y un sistema político, podemos después analizar de qué forma y hasta qué punto están relacionados, interrelacionados y/o subordinados el uno al otro.

XIII.4 *El liberalismo definido*

Para continuar nuestra investigación debemos realizar nuevas distinciones. El «liberismo» económico, como hemos visto, no es el liberalismo político. Otra distinción es la existente entre la libertad y el liberalismo. Puede afirmarse que «el deseo elemental de ser libre es la fuerza que se encuentra detrás de todas las libertades, antiguas y modernas» [41]. De ello no se deduce que ese deseo elemental sea natural; se trata más bien de un fenómeno cultural. Múltiples civilizaciones y la mayoría de las sociedades tradicionales no manifiestan ni reprimen ese deseo elemental [42]. Tampoco se sigue que el deseo en cuestión conduzca necesariamente al sistema político liberal o al tipo de solución liberal. El deseo elemental de ser libre encontró su primer canal de expresión —dentro de la civilización occidental— en la *eleutheria* griega, en algo que los romanos traducían por licencia (por oposición a la libertad) y que es fácilmente perceptible en lo que hemos llegado a denominar anarquía [43]. Además, transcurrieron más de dos mil años antes de que el «liberalismo» se dedujera de la *libertas* y de la «libertad». Si la deducción hubiera sido obvia y natural, ese enorme retraso sería inexplicable.

[41] R. Dahrendorf, *The Reith Lectures 1974*, tomado de «El Oyente», 14 de noviembre de 1974, frase inicial.

[42] Esto lo corrobora el hecho de que es imposible «traducir... *eleutheria*, *libertas* u hombre libre a cualquier lengua del Cercano Oriente... o a cualquier lengua del Lejano Oriente». M. I. Finley, *The Ancient Economy* (Berkeley: University of California Press, 1973), p. 29.

[43] Igualmente, la anarquía, no la *libertas*, es la proyección política de la economía del *laissez-faire*. Esta es otra forma de reforzar la distinción entre "liberismo" y liberalismo.

Una tercera diferencia es la existente entre el liberalismo filosófico y la teoría empírica y la práctica del liberalismo. Esta distinción es endeble y de escasas consecuencias antes de que se produjera la denominada revisión idealista del liberalismo, pero adquiere gran importancia después de Hegel en relación tanto con las reconstrucciones neoidealistas del liberalismo (Benedetto Croce) como con aquellas otras marxistas y neo-marxistas igualmente abstractas. Croce concibió la Libertad (con mayúscula) como una «categoría pura del Espíritu», de la que dedujo una filosofía del liberalismo, en la que no quedaba nada de las técnicas de la limitación del poder absoluto, esto es, del *quid sui* del liberalismo. En el campo opuesto, Macpherson se remonta a un nivel de abstracción ligeramente menos esotérico que el de Croce, construye su razonamiento, como Croce, sobre la base de una definición ética de la libertad [44], y aterriza en la misma tierra de nadie: una explicación, en suma, de la que desaparecen enteramente de la vista la peculiaridad y la sustancia real del liberalismo.

Quizás la mejor manera de deshacerse de lo que cabe denominar «el liberalismo metafísico» sea hacer hincapié en una cuarta distinción: la existente entre las libertades políticas y extrapolíticas (moral o de otros tipos). Puesto que esta distinción ya fue estudiada [45], bastará con recordar que el liberalismo trata de la libertad política —libertad *para* el ciudadano *de* la opresión del Estado—, y que si esto se olvida o se considera carente de importancia, lo que se olvida es el liberalismo. Si somos capaces y estamos conformes con «realizar nuestro yo» en una cárcel, eso da fe de los infinitos recursos de la libertad *interior* del hombre, pero el liberalismo no trata de eso. El problema del liberalismo es la libertad *externa,* y por eso su preocupación predominante es precisamente que ningún hombre sea encarcelado sin un proceso legal y sin causa debida.

Las precisiones realizadas muestran, espero, el núcleo distintivo del liberalismo. Recuérdese que estamos tratando *sólo* del liberalismo, no de sus transformaciones, adiciones o combinaciones ulteriores (no de otra cosa). De acuerdo con esta premisa puede afirmarse que el liberalismo es simplemente la teoría y la práctica de la defensa a través del Estado constitucional de la libertad política individual, de la libertad individual. Se observará que: a) no confiero importancia al

[44] Me refiero a la definición de Macpherson «poder entendido como la capacidad para ejercer y desarrollar... las capacidades humanas» (*Democratic Theory,* p. 50). Esta no es sino una variante verbal de la libertad de autorrealizarse, que durante mucho tiempo se ha concebido como una libertad ética.

[45] Véase el capítulo II, especialmente la sección 1, pero también la discusión sobre la libertad entendida como autonomía en la sección 5.

«individualismo», y b) que hablo de «Estado constitucional» y no, como a veces se sugiere, de Estado «mínimo».

En cuanto al primer punto, no concedo relevancia al individualismo no sólo porque es un concepto que se ha exagerado indebidamente, sino porque el «individualismo» (aisladamente considerado) o no es suficiente para caracterizar el liberalismo, o restringe demasiado el liberalismo a una de sus muchas concepciones. Es verdad que el liberalismo cree en el *valor* de cada uno y de todos los seres humanos y los concibe, como se ha visto, como *personas;* pero el liberalismo permanece erguido incluso si se desploma la denominada concepción abstracta del individuo, e independientemente de si el individuo es «posesivo» o «social», «hacedor de la sociedad» o «producto social». Respecto al segundo punto, no deseo en absoluto ridiculizar el Estado mínimo. Perduró, particularmente en Inglaterra, hasta la primera guerra mundial; y si fue un «Estado gendarme», dicha imagen no debería transmitir la idea de que actuó como un perro guardián. Por el contrario, «hasta el mes de agosto de 1914 un inglés sensato que observase la ley podía pasar por la vida sin notar apenas la existencia del Estado más allá de la oficina de correos y el policía... No tenía un número oficial ni un carné de identidad... Podía viajar al extranjero... sin pasaporte... El inglés pagaba impuestos moderadamente... algo menos del 8 por 100 de la renta nacional» [46]. Pero el pasado es el pasado; y la cuestión es que si bien el Estado constitucional nació como un Estado mínimo establecido para conservar la libertad *frente* al gobierno, como expresión de una desconfianza básica en el poder, ello no es razón para otorgar mayor importancia a la dimensión del Estado liberal que a su estructura, es decir, no es razón para conferir mayor relevancia a una característica accesoria que a una fundamental. El hecho de que el Estado constitucional pueda haber sido concebido como un Estado pequeño y abstencionista o escasamente interventor no es un obstáculo para su transformación, si fuese necesario, en un Estado mayor y con más competencias —con una condición esencial: que cuanto más deje de ser un Estado mínimo, más importante es que siga siendo un Estado constitucional.

Se argüirá, y no lo negaré, que el liberalismo ha avanzado mucho desde el punto en el que mi definición lo sitúa. Hasta ahora he definido el liberalismo clásico. Pero ¿y el *nuevo liberalismo?* O ¿qué es nuevo en el liberalismo? No abordaré esta cuestión ulterior en detalle porque lo que pretendo es establecer el parámetro o determinar el punto de partida respecto del cual se pueda apreciar mejor si

[46] A. J. P. Taylor, *English History 1914-1945* (Oxford: Oxford University Press, 1965), p. I.

los denominados neo-liberalismos permanecen dentro de la órbita del significado central o se apartan de él. El parámetro puede mostrar también que algunas de las pretendidas novedades no son tales. Por ejemplo, se dice frecuentemente que el nuevo liberalismo ha abandonado la fórmula del *laissez-faire* del «viejo liberalismo». Pero esto, a tenor con mi razonamiento, es difícilmente una novedad; es más bien una forma equivocada de rectificar la confusión entre liberalismo y «liberismo».

La expresión «neo-liberalismo» puede también indicar el denominado Estado de justicia y/o el liberalismo social. En estos casos hemos pasado a considerar el desarrollo democrático del liberalismo, y en particular no tanto lo que el liberalismo ha dado de sí mismo a la democracia cuanto lo que la idea de democracia ha contribuido a la idea liberal. Neoliberalismo es tanto como decir liberalismo democrático. No hay inconveniente en utilizar la primera etiqueta en lugar de la segunda. Empero, a menos que sepamos lo que es el liberalismo sin adjetivos, difícilmente podremos establecer hasta qué punto el liberalismo del bienestar o de la «justicia» continúa siendo liberalismo. Por ejemplo, si se entiende que el Estado del bienestar significa que las preocupaciones centrales son la seguridad económica y la «sociedad asistida», induciría innecesariamente a confusión el hecho de implicar al liberalismo en ese desarrollo típicamente democrático.

Puede replicarse que mi postura supone aparentemente condenar al liberalismo a ser una doctrina vieja y gastada. No pretendo eso, sino aportar cierta claridad analítica a la cuestión. Y respecto a la «vejez» hay que señalar en seguida que existe una democracia que es mucho más vieja que el liberalismo. Todos los que entienden la democracia literalmente —y ello incluye a muchos populistas y participacionistas actuales— se remontan a la Grecia antigua. Si se presume que la vejez desgasta, los proponentes de la democracia etimológica, como les he denominado [47], están más anticuados y más desfasados que nadie. Si, por otra parte, consideramos que no todo legado del pasado carece de valor y que las viejas verdades pueden perdurar, mi definición de la esencia del liberalismo no implica automáticamente obsolescencia. Partiendo de esta premisa y de esta condición, la pregunta ¿quién es más viejo que quién? es una cuestión interesante que merece la pena abordar.

Como decía, la democracia *tout court* es mucho más antigua que el liberalismo. Sólo si hablamos de la democracia liberal estamos hablando de una democracia posterior al liberalismo y más joven.

[47] Véase el capítulo II de esta obra.

Pero, incluso en este supuesto, la tesis de que la democracia moderna nació del liberalismo es a veces refutada. Panfilo Gentile, por ejemplo, escribió: «se cree comúnmente que primero apareció el liberalismo y luego el *démocratisme,* como si... el liberalismo fuese un tímido predecesor. Esta opinión no es exacta porque... el liberalismo siguió al *démocratisme,* lo corrigió y lo superó» [48]. ¿Cuál es entonces la situación? La complicación se encuentra en el hecho de que la genealogía inglesa es distinta de la francesa. En el primer caso, el liberalismo lockeano fue trasplantado al Nuevo Mundo y produjo allí la primera democracia moderna. Pero si consideramos lo que ocurrió en Francia (y repercutió en los países vecinos) esa línea genealógica puede invertirse, pues el elemento liberal se importó, mientras que el nativo fue el racionalismo democrático a lo Rousseau [49]. Sin embargo, si el anglófilo Montesquieu surgió antes que el anglófobo Rousseau, después los papeles cambiaron: Rousseau es más antiguo y Constant y Tocqueville más modernos. En efecto, el liberalismo fue aceptado en el continente y dio sus mejores frutos después de aprender la lección de la democracia jacobina que le precedió. Esto es lo que Panfilo Gentile quería apuntar. De modo que si bien es cierto —a tenor con la línea genealógica principal, la anglo-americana— que el liberalismo apareció primero y después vino la democracia, es igualmente cierto que en el siglo XIX el liberalismo fue reafirmado y pulido partiendo de la base de una experiencia democrática previa que rápidamente desapareció. Este proceso nos advierte del hecho de que mucha gente puede estar invocando una *democracia postliberal* que debería sustituir al liberalismo sin darse cuenta de que sólo favorecen el advenimiento de una *democracia preliberal* que hace tiempo fue reemplazada por el liberalismo.

Recapitulando, no creo que sirva de ayuda al liberalismo rejuvenecerlo mediante la formulación de versiones nuevas de manera pe-

[48] *L'Idea Liberale* (Milano: Garzanti, 1955), pp. 5-6.

[49] Sobre la incomprensión de la «libertad inglesa» (que explica la superposición del influjo de Rousseau sobre Montesquieu), véase Joseph Dedieu, *Montesquieu et la Tradition Politique Anglaise en France* (Paris, 1909), capítulo 12; y R. Derathé, «Montesquieu y J. J. Rousseau», en *Revue Internationale de Philosophie* 3-4 (1955): 367 y siguientes, quien observa: «El *Esprit des Lois* no adquirió en Francia un prestigio indiscutible hasta el siglo XIX. Durante el siglo XVIII el libro no había sido tomado demasiado en serio.»

[50] Talmon observa acertadamente, en relación con la tradición francesa nativa que: la «diversidad de opiniones e intereses estaba lejos de ser considerada como esencial por los padres de la democracia en el siglo XVIII. Sus postulados originarios eran la unidad y la unanimidad. La afirmación del principio de la diversidad se produjo después, cuando las implicaciones totalitarias del principio de la homogeneidad se habían manifestado con la dictadura jacobina». *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker Warburg, 1952), p. 44.

riódica. Los políticos, sin duda, continuarán apropiándose del «liberalismo» y adaptándolo a sus conveniencias siempre que resulte ser la mejor etiqueta disponible en un determinado mercado de palabras clave. Los eruditos, en cambio, tendrán que ser cautelosos a la hora de dar su conformidad a los abusos partidistas o sectarios del término porque contribuyen a que se comprenda mal el liberalismo —el núcleo del liberalismo. Es posible que ciertos aspectos del liberalismo no satisfagan o estén desfasados. Pero lo que importa es no perder aquello que desafía a la acción del tiempo, lo que representa la contribución insustituible y duradera del liberalismo. El liberalismo *ha* limitado al poder absoluto y arbitrario; ha vencido al círculo de la desesperación expresado por la pregunta ¿quién controla a los controladores?; ha liberado al hombre del temor al Príncipe; ha liberado efectivamente al hombre del saqueo y del terror (del terror relacionado con la fuerza, desde luego). El liberalismo es único en sus logros en otro aspecto: en que es la sola ingeniería de la historia que dota *a los fines de medios*. En su órbita —la construcción de sistemas de gobierno— es el liberalismo, y no el marxismo, el que *reúne la teoría y la práctica;* es un proyecto que funciona (tal y como se diseñó y como se pretendió). Teniendo todo en cuenta, sugiero que nos preocupemos menos del «neo-liberalismo» y más de lo que hay de nuevo y de lo que sigue siendo nuevo en el liberalismo.

XIII.5 *La democracia liberal*

Desde Tocqueville a De Ruggiero, Kelsen y Raymond Aron, la relación entre liberalismo y democracia suele concebirse como una relación entre la libertad y la igualdad.[51] Así, para separar el liberalismo de la democracia decimos que el primero reivindica la libertad y la segunda, la igualdad. Y, viceversa, a fin de unirlos, decimos que la función de los sistemas demócrata-liberales es combinar la libertad con la igualdad.

El hecho de que los sistemas políticos occidentales sean a la vez liberales y democráticos demuestra que es posible armonizar la libertad y la igualdad. El cómo convergen ambas es algo que hemos venido examinando con algún detenimiento. En realidad, no se trata de que el liberalismo sea totalmente una cuestión de libertad ni la democracia una cuestión de igualdad. Mas bien existen libertades de esca-

[51] Para un análisis de cómo Tocqueville relacionaba la democracia con la libertad, véase Jack Lively, *The Social and Political Thought of A. de Tocqueville* (Oxford: Clarendon Press, 1962) especialmente el capítulo I.

sa importancia desde el punto de vista demócrata, como existen igualdades ante las que el liberalismo es insensible [52]. Como he subrayado, ni todas las igualdades son conquistas democráticas ni todas las libertades son conquistas liberales. Si la libertad y la igualdad marcan la línea divisoria entre el liberalismo y la democracia se debe a una lógica subyacente distinta. La democracia liberal puede considerarse como una madeja con dos hilos; mientras no se toca todo marcha bien; pero si empezamos a desenredarla, los hilos se separan.

Si tiramos del hilo liberal no todo tipo de igualdad desaparece, pero lo que se pretende con la igualdad liberal es sobre todo promover a través de la libertad a las aristocracias de mérito. El liberalismo de por sí es muy cauto a la hora de reconocer algo más que la igualdad jurídico-política, porque desconfía de cualquier igualdad otorgada gratuitamente desde arriba. Croce nos presenta una imagen concisa del espíritu liberal en su forma más pura cuando escribe «el liberalismo que ha nacido y que sigue siendo intrínsecamente antiigualitario, la libertad, según Gladstone, es el medio de producir y promover no la democracia, sino la aristocracia» [53]. Mejor expresado quizás, el liberalismo lucha por una «democracia cualitativa». Si, por otro lado, tiramos del hilo democrático descubrimos una igualdad que neutraliza los procesos espontáneos de diferenciación. Como observó De Ruggiero: «El arte de estimular desde el interior la necesidad de promocionarse es totalmente desconocido para la democracia, la cual se contenta con conceder derechos y beneficios que, por su condición de gratuitos, son despreciados y derrochados desde el principio.» Palabras éstas que indican a las claras la reconvención liberal. «Es un hecho —concluía—, que la aplicación rígida e ininteligente del principio de igualdad tiende a mutilar los esfuerzos y los beneficios de la libertad, que necesariamente se orientan en el sentido de la diferenciación y de la desigualdad, y a extender, junto con las cualidades mediocres, el amor por la mediocridad» [54].

---

[52] Véase el capítulo XII, especialmente la sección 3.

[53] *Etica e Politica,* pp. 288-289. Las críticas de Croce iban dirigidas también a la democracia porque la identificaba con la odiada filosofía de la Ilustración. Véase, sin embargo, su opinión más equilibrada de 1936: «El liberalismo es a la vez amigo y enemigo de la democracia. Amigo, porque su clase política es una clase abierta... que se resuelve en un gobierno cuya misma acción educa a los gobernados para que puedan gobernar. Enemigo, cuando la democracia propende a sustituir a la calidad por el número y la cantidad, porque sabe que de esa manera abre camino a la demagogia y, sin desearlo, a las dictaduras y tiranías, y así aboca a su destrucción.» *Págine Sparse* (Napoli: Ricciardi, 1948), 2:407.

[54] *Storia del Liberalismo Europeo,* pp. 395, 401.

En última instancia, en la igualdad late una pulsión horizontal y en la libertad, un ímpetu vertical. A la democracia le preocupa la cohesión social y la igualdad distributiva, mientras que el liberalismo valora la eminencia y la espontaneidad. La igualdad desea integrar y sintonizar; la libertad es autoafirmativa y problemática. Pero quizás la diferencia fundamental estriba en que el liberalismo gira en torno al individuo, en tanto que la democracia lo hace en torno a la sociedad. De Ruggiero captó bien la inversión que se produce en las dos perspectivas cuando observó que la democracia termina por dar un vuelco a la «relación original que la mentalidad liberal establecía entre el individuo y la sociedad: no es la cooperación espontánea de las energías individuales la creadora de la idiosincrasia y el valor de la totalidad, sino que es el todo el que determina y conforma a sus elementos» [55]. Walter Lippmann es probablemente el último autor americano importante que se pronuncia enérgicamente al respecto: «En la disciplina de una sociedad libre el factor determinante de las obligaciones sociales es la inviolabilidad de todos los individuos; es ahí, en la naturaleza del hombre, donde se plantea el conflicto entre los que le respetan como persona autónoma y aquellos que le degradarían a la condición de un instrumento viviente» [56]. Al final la pregunta que nos formulamos es: «¿cómo podemos combinar ese grado de *iniciativa individual* que es necesario para progresar con el grado de *cohesión social* necesario para sobrevivir?» [57]. Daniel Bell transforma este interrogante en una serie de contradicciones que derivan, según sus palabras, «del hecho de que la sociedad liberal se constituyó originariamente —en sus sistemas ético, normativo y de recompensas— para promover los fines individuales y que, sin embargo, se ha convertido en una economía interdependiente que debe establecer *fines colectivos*» [58]. Así es. Pero ¿por qué detenerse en esa contradicción? ¿Por qué no considerarla como una empresa pendiente siempre de solución?

La relación entre el liberalismo y la democracia hay que analizarla también en un plano más concreto, descendiendo, por así decirlo, desde la esfera tocquevilleana de los principios al ámbito mundano de los hechos. En este contexto, el liberalismo es ante todo la técnica

---

[55] *Ibid.*, p. 395. Obsérvese que De Ruggiero dice individuo no «individualismo». Dado que él era en principio un hegeliano, difícilmente puede ser sospechoso de atomismo individualista.

[56] *The Good Society* (New York: Grosset & Duntap, 1943), p. 387.

[57] Bertrand Russell, *Authority and the Individual* (London: Allen Unwin, 1949), p. II.

[58] *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, 1976), p. 176.

de limitar el poder del Estado, y la democracia, la inserción del poder popular en el Estado. Por lo tanto, con el tiempo llega a producirse una división de los papeles entre el liberal y el demócrata (cualesquiera que sean las etiquetas partidistas), como resultado de la cual el primero siente más la preocupación política, mientras que al segundo le inquieta la cuestión del bienestar. Evidentemente, el liberalismo político se ha visto informado por la democracia, de igual modo que, a su vez, ha influido con sus valores en los demócratas, pero aun así es factible realizar una distinción del siguiente tenor: mientras el liberal se preocupa por la *forma* del Estado, el demócrata se interesa principalmente por el *contenido* de las normas emanadas del Estado. Respecto a la forma del Estado, el problema consiste en determinar *cómo* deben crearse las normas; en lo que concierne a la preocupación por el contenido, el problema es *lo que* deben establecer dichas normas. El liberal capta mejor la cuestión del método de la creación del orden social y se muestra atento a la «democracia procedimental». El demócrata es relativamente indiferente ante la cuestión del método, se preocupa sobre todo de los resultados y de la sustancia y pretende más ejercer el poder que vigilarlo.

Si descomponemos los elementos integrantes de la democracia liberal de esa forma, la distinción entre la democracia en sentido *político* y la democracia en sentido *social* (económico) resulta clara. En el sentido político no existe diferencia apreciable entre el Estado democrático y el Estado liberal; el primero es, en gran medida, el segundo con otro nombre. Por otra parte, cuando hablamos de la democracia en sentido social nos referimos propiamente a la democracia y no al liberalismo.

Lo que no está tan claro, empero, es lo que quiere decirse con «social» y, en consecuencia, con la expresión «democracia social». Como sabemos, esta fórmula tiene dos significados diferentes. En un sentido que yo calificaría de primordial, la democracia social indica un *ethos,* una forma de vida que es también una forma de relacionarse [59]. En un segundo sentido, la democracia social es menos un estado de la sociedad que una forma de gobernar la sociedad. En el primer caso, la democracia social es el fundamento y el substrato extrapolítico de la democracia política. En el segundo, es una política que trata de crear desde arriba las circunstancias que, a juicio de los que la hacen, creará una sociedad democrática. Consecuentemente, en el primer sentido es un hecho previo a toda política, mientras que en el segundo es el producto de una política. A pesar de esta dife-

[59] Este es el sentido que Tocqueville y Bryce le atribuían. Véase el capítulo I, sección 3.

rencia, cuando hablamos de democracia *social* empleamos justificadamente el término «democracia» en ambos casos; mientras que cuando decimos democracia *política* deberíamos decir, para ser exactos, «liberalismo» o, al menos, democracia liberal.

En resumen, el interjuego de los elementos componentes liberal y democrático en nuestros sistemas puede describirse así: al primero le interesan especialmente la sujeción política, la iniciativa individual y la forma del Estado; el segundo es particularmente sensible al bienestar, la igualdad y la cohesión social. Tenemos, pues, una combinación, un compuesto, que he descompuesto no con el propósito de analizarlo, sino porque hemos llegado a un momento en el desarrollo de nuestros sistemas políticos y sociales en el que nos enfrentamos con dos futuros: una democracia *dentro del* liberalismo y una democracia *sin* liberalismo.

Comprendo lo extraño que puede parecer lo expuesto a un liberal angloparlante de nuestro tiempo. El no puede reconocerse en mi explicación debido, supongo, al enfoque longitudinal adoptado —a través del tiempo y en la historia— en el estudio del liberalismo. Su liberalismo, en cambio, está tan actualizado como carente de perspectiva histórica. A mi juicio, es como si el liberalismo empezara con Rawls. A tenor con lo que he leído, el liberalismo comienza con Locke. Si esto se entiende, confío en no ser mal interpretado. Una de las razones para volver a analizar la identidad histórica y el desenvolvimiento del liberalismo y de la democracia es que un liberal horizontal que se divorcia declaradamente del liberal longitudinal puede, sin saberlo, contribuir a crear una democracia sin liberalismo.

XIII.6 *La democracia en el seno del liberalismo*

Hablando en términos generales, durante el siglo XIX el elemento liberal prevaleció sobre el democrático; en el siglo XX el péndulo osciló, y hoy es el componente democrático el que predomina sobre el liberal. Tocqueville bosquejó este proceso del siguiente modo: «Nuestros antepasados se sentían siempre inclinados a hacer un uso impropio de la idea de que los derechos privados deben ser respetados; nosotros, por otra parte, tendemos de forma natural a exagerar la idea de que el interés de un individuo debe ceder siempre ante el interés de los muchos» [60]. Por una vez Tocqueville no fue lo bastante profeta, ya que la exageración prevista se ha quedado corta. Pero esta «exageración» sugiere una primera advertencia de carácter gene-

[60] *La Démocratie en Amérique*, vol. II, libro IV, cap. 7.

ral: si los sistemas de tipo occidental son el resultado de la suma del liberalismo *y* la democracia, se infiere que, en cuanto tales, plantean incesantemente el problema de los equilibrios internos de sus partes integrantes. El aserto no implica que los equilibrios en cuestión tengan que ser estables (y menos aún estáticos), es decir, caracterizados por retroalimentaciones que tiendan a restaurar el estado preexistente del sistema; pueden ser igualmente equilibrios inestables, cuyas retroalimentaciones positivas, expansivas, transformen el sistema [61]. En realidad, en el curso de la historia siempre vamos a parar a diferentes soluciones de equilibrio, esto es, a equilibrios formados por diferentes combinaciones y proporciones de sus ingredientes. Con todo, para que un sistema político-social se mantenga unido, debe conseguir en cada momento alguna suerte de equilibrio. Si todos los actores de un sistema determinado generan desequilibrio, es decir, si no existe comportamiento compensador alguno, el sistema se desintegra. Por lo tanto, la primera cuestión es que el aumento del componente democrático de la democracia liberal nos exige de modo creciente tener en cuenta el *peligro opuesto* [62].

Una segunda consideración es que un orden cronológico, es decir, el *antes* y el *después,* no es en absoluto un orden de importancia, es decir, de *más* y *menos.* Si la democracia moderna aparece *después* del liberalismo, ello no significa que supere o sustituya al liberalismo, ni que el liberalismo sea *menos,* menos importante. Nuestras preferencias pueden estar determinadas bien por aquellos bienes de los que disfrutamos recientemente, bien por aquellos otros de los que menos disfrutamos. Esto es psicológicamente comprensible y posiblemente inevitable. Pero el deseo es transitoriamente engañoso; por decirlo de alguna manera, sobrevuela la cima de lo que sostiene nuestros deseos cotidianos. En consecuencia, conviene tener presente que lo que la democracia añade al liberalismo es al mismo tiempo una consecuencia del liberalismo. Así, pues, hablar de la democracia como algo que supera al liberalismo —en el sentido del verbo dialéctico *aufheben*— puede conducir a serios errores [63]. La democracia completa, no reemplaza, al liberalismo.

---

[61] La noción de equilibrio inestable basta para indicar que el modelo del equilibrio no está necesariamente sesgado en favor del conservadurismo.

[62] Véase el capítulo IV, sección 5.

[63] *Aufheben* es un término que comporta tres significados: *a*) elevar «de un modo progresista», *b*) «mantener» y/o *c*) «aniquilar». El hecho de que la palabra *Aufhebung* no pueda realmente traducirse al inglés es una desventaja a la hora de comprender la filosofía idealista, pero determina que los angloparlantes sean menos propensos a la milagrería dialéctica.

Si somos conscientes de estos aspectos, podemos controlar también el procedimiento para conseguir «más democracia». No se gana nada (sino mutilar la democracia liberal en su totalidad) pretendiendo maximizar la democracia si seguimos un camino que destruye el componente liberal del sistema a cambio de obtener prácticamente muy poco. Debemos buscar la democracia donde realmente se encuentra o donde verdaderamente puede brotar, y ello implica que debemos prestar especial atención a la distinción entre la democracia en sentido económico y social, de una parte, y la democracia en el sentido político, de otra.

Sostener que la democracia es algo *más* que el liberalismo es cierto a medias y es falso a medias. Es verdad si queremos decir que la democracia es más en el sentido social; pero en general es falso si pretendemos decir que es más que el liberalismo en el sentido político. El Estado democrático —si le designamos correctamente— es el Estado constitucional liberal; esto significa que la democracia *política* se funde con el liberalismo y ha sido, en buena parte, sustituida por él. La exhortación «democratizad el Estado» no lleva lejos y, con frecuencia, lleva a mal camino. La maquinaria del gobierno es siempre susceptible de mejoras; pero es difícil ver qué es lo que podría mejorarse mediante la denominada ocupación democrática del Estado constitucional liberal. Hasta ahora esa consigna de la ocupación democrática ha conseguido que se implanten constituciones que no proporcionan garantías constitucionales que no son, como dije antes, constituciones [64].

Así, pues, la expresión «más democracia» quiere decir, correctamente entendida, que la democracia no es sólo una forma política. Significa, en primer lugar, que debe buscarse una mayor igualdad social y un mayor bienestar económico. También quiere decir que en sus fundamentos la vida democrática se desenvuelve en torno a pequeños grupos, en el ámbito de las relaciones cara a cara, en el contexto de una sociedad multigrupal y de los «gobiernos privados» [65]. Como apuntan Dahl y Lindblom: «El Estado-nación sólo puede suministrar el marco dentro del cual es posible una vida buena; no puede desempeñar las funciones de los grupos pequeños... En la medida en que pretende hacerlo, el Estado-nación se ve abocado a proporcionar un pobre sucedáneo, o bien una perversión grotesca de las funciones de los pequeños grupos.» Lo expuesto puede no pare-

[64] Véase capítulo II, sección 7.

[65] Véase C. E. Merriam, *Public and Private Government* (New Haven: Yale University Press, 1944). Se refería al autogobierno de asociaciones voluntarias fuera del gobierno.

cer una tarea o un proyecto elevado. En particular, mucha gente no estará de acuerdo probablemente con la idea de que, como forma política, la democracia (la democracia representativa, para ser exactos) no puede ser mucho más que el acceso del *demos* a un orden jurídico conectado con una serie de técnicas de libertad. Su descontento disminuiría si llegaran a darse cuenta de que la liberación del miedo político es una conquista verdaderamente trascendental y de que el Estado constitucional liberal es la condición previa de cualquier otra cosa.

Dicho llanamente, si el liberalismo es un instrumento de la democracia, la democracia no es en sí misma un vehículo del liberalismo. La fórmula de la democracia liberal es *la igualdad a través de la libertad,* por medio de la libertad, no la libertad por medio de la igualdad. Lógicamente, la inversión es plausible, pero empíricamente no lo es. Sobre bases puramente lógicas o conceptuales soy perfectamente capaz de deducir la igualdad de la libertad o, a la inversa, la libertad de la igualdad. Pero el orden y la conexión de las ideas abstractos no es un *ordo et connectio rerum,* no es el orden y la conexión de las cosas. Con mayor razón sucede así con los artefactos, con los objetos creados por la habilidad humana. En cualquier construcción hay que hacer primero algo para poder luego añadir algo. Tenemos que fabricar los ladrillos antes de construir una casa de ladrillo. Es un orden de proceder y una necesidad procedimental. Y aquí el ladrillo es la libertad. Es decir, la libertad del liberalismo y la igualdad de la democracia se relacionan entre sí *procedimentalmente* en ese orden. Podemos tener una mayor estima por la igualdad que por la libertad, pero ello no significa que lo primero en orden de preferencia sea lo primero en el orden de la construcción. Partiendo de la libertad es posible proseguir hacia la igualdad; desde la igualdad no somos libres para regresar a la libertad. El recorrido es irreversible; nadie ha mostrado convincentemente cómo invertir el itinerario. Ciertamente no es casual que la democracia reapareciera como un buen sistema de gobierno (después de miles de años de condenas) como consecuencia del liberalismo. Y resulta fácil predecir que perecerá de nuevo si se persigue el fin de una igualdad mayor menospreciando los medios que hacen posible su reivindicación.

El hecho de que no quepa separar la democracia del liberalismo y de que la democracia se resuelva en el liberalismo nos deja todavía con la democracia *extrapolítica.* Reflexión ésta que sugiere dos puntualizaciones. Primera, la consecución de más democracia no supone necesariamente menos liberalismo. Segunda, y en consecuencia, no

[66] *Politics, Economics and Welfare* (New York: Harper, 1953), p. 520.

incurrimos en contradicción alguna por reivindicar simultáneamente más democracia *y* más liberalismo.

El liberalismo se ha depreciado, después de todo, como consecuencia de su éxito. El Estado constitucional ha conseguido neutralizar el poder hasta tal punto que la gente ha empezado a notar mucho más la compulsión de tipo económico que la de tipo político. Sin embargo, la situación ha cambiado notablemente. Ningún Estado moderno es ya un Estado mínimo. Con el transcurso del tiempo, el Estado no sólo se ha convertido en el «regulador general» de casi todo, sino también en un «patrón de masas» mastodóntico. Y la invasión creciente de las restricciones políticas puede medirse por el aumento del número de áreas de decisión que se colectivizan, es decir, que no se dejan a la elección del individuo [67]. En consecuencia, a juicio de Cranston, «las restricciones sobre las que los liberales han concentrado su atención son ahora *más* importantes, y las que ha descuidado, *menos* importantes... Es extraño, por lo tanto, si eso es cierto, que el liberalismo haya iniciado su "declive como ideología" justo en el momento en que este equilibrio alterado de restricciones sociales hace que el análisis liberal sea más oportuno y adecuado de lo que lo era cuando floreció...» [68]. Esto es cierto, pero quizás no sea raro. Casi nunca, al menos en cuestiones políticas, tomamos conciencia a tiempo de que ha llegado el momento de afrontar el peligro opuesto. Pero si el liberalismo (el liberalismo clásico) se ha devaluado a causa de su éxito, quizás recobre su valor precisamente por no tener éxito actualmente. Para aquellos que creen en la democracia *dentro del* liberalismo, ésta es, sin duda, una esperanza a la que aferrarse. Por el momento, sin embargo, mucha gente cree aparentemente en una democracia *sin* liberalismo.

XIII.7 *La democracia sin liberalismo*

He defendido la causa de la democracia liberal. Veamos ahora qué argumentos utilizan los adversarios en su contra. Su tesis, en esencia, es tediosamente simple: la democracia verdadera no es la democracia liberal, pues ésta es tan sólo una democracia falsa, burguesa y/o capitalista. La democracia auténtica nos aguarda más allá del liberalismo y más allá de sus libertades engañosas y represivas. ¿Cómo se demuestra todo esto? Al igual que en todas las guerras

[67] Véase el capítulo VIII, sección 1, donde se define la política en términos de decisiones colectivizadas.

[68] *Freedom*, p. 81.

—y ésta es una guerra—, la victoria depende mucho de la elección del campo sobre el que se libra la batalla. No sorprende, por lo tanto, que la doctrina antiliberal (como voy a denominarla) reconsidere totalmente la manera de establecer los términos del debate. Su formulación es frecuentemente más nebulosa de lo que yo la presento, pero su hilo conductor es inequívocamente, en su forma sutil, del siguiente tenor: en principio existe sólo una «cadena de libertades», cuyos primeros eslabones son las libertades puramente formales, que finaliza en la libertad completa, en la libertad real. Las ventajas de tal presentación son obvias. En primer lugar, resulta evidente la gradación de los términos de la serie, de cuál es el más y cuál es el menos importante, y en segundo lugar, se da a entender la existencia de una progresión que sugiere una trayectoria natural y en cierto modo necesaria que vincula el término inicial y el término final.

Insisto en el procedimiento utilizado porque es éste el que proporciona la conclusión sin argumentos ulteriores. El movimiento ganador consiste en denominar «libertad» lo que, de otro modo, se identifica con la «igualdad». Cuando se discute el problema en relación con los conceptos de libertad y de igualdad, no resulta evidente en modo alguno que un término sea menos importante que el otro. Pues precisamente el binomio libertad-igualdad lo que demuestra, si es que prueba algo, es que el problema no puede resolverse en términos de *Aufhebung,* en términos de sustitución o de superación dialéctica, debido a que operamos con dos problemas distintos. En cambio, si repetimos la misma palabra en un primer momento, destacando su connotación negativa (libertad «formal» se traduce en esta antítesis por libertad aparente) y después positivamente (libertad en el sentido «real», efectivo, verdadero), la conclusión es tan obvia como ineludible: libertad por libertad, si tenemos que rechazar la primera, la formal, para conseguir la segunda, elegimos la libertad «real». A la vista está que el razonamiento depende totalmente de dos manipulaciones verbales: a) rebautizar la igualdad denominándola «libertad», y b) concebir erróneamente lo «formal» (en relación con la libertad jurídico-política). Ambas estipulaciones son enteramente arbitrarias, lo que, para mí, significa inadmisibles y erróneas.

Asimilar dos cosas en el plano del lenguaje tan sólo las hace semejantes *verbalmente.* Por mucho que insistamos en usar «libertad» para denotar igualdad no dejaremos por ello de confundir cosas diferentes. En un supuesto (cuando pensamos en el problema de la igual-

[69] Véase el capítulo IX, secciones 1 y 2, donde muestro mi desacuerdo con la teoría estipulativa del significado. Otro tanto hago en *Social Science Concepts,* especialmente pp. 34 y 60-61.

dad), nos referimos a una *condición de la libertad,* mientras que en el otro (cuando pensamos en la libertad) no nos referimos ya a una condición, sino a la cosa misma. Esta distinción es básica por otra razón: la igualdad es una condición de la libertad sólo si se la desea por causa de la libertad. Si hemos llegado a asimilar igualdad y libertad es porque estamos habituados a considerar la igualdad en el contexto de una civilización liberal, en un marco en el que un *animus* liberal impregna nuestras reivindicaciones igualitarias. Así, pues, no cabe identificar la igualdad con la libertad no sólo porque no es más que una condición de la libertad, sino también porque el vínculo entre ambas es provisional.

Por lo que respecta al segundo punto, denominar formal a la libertad de que gozamos en los sistemas democrático-liberales —cuando el término formal se emplea en el sentido de «irreal»— es tener una idea equivocada del significado jurídico del vocablo forma e introducir deliberadamente la confusión en el problema [70]. En principio, una libertad irreal no es una libertad formal, sino una libertad inexistente, una libertad prometida, pero ausente, y por mucho que usemos la palabra irreal para calificar a nuestras libertades jurídico-políticas, el hecho es que el que las ha gozado y las ha perdido (en Europa oriental e intermitentemente en gran parte de Latinoamérica) sueña con su recuperación. Si el liberalismo hubiera creado sólo una libertad vacía y formal, ¿cómo es que sus detractores occidentales protestan con tanta vehemencia cuando se conculca (según ellos) su libertad irreal (según ellos)? Ciertamente, una vez que la expresión «libertad formal» recupera su significado técnico y jurídico-positivo, podemos continuar la conquista de otras libertades mayores. Pero esto no desvirtúa el hecho de que una libertad menor sea tan real como una mayor especialmente cuando esta última precisa de la primera para existir.

Así que cuando preconizamos el rechazo de las libertades y de los derechos jurídico-políticos bajo el pretexto de que son falsos o de que no merecen la pena, lo que *de facto* estamos rechazando, consciente o inconscientemente, es un ejercicio del poder legalmente disciplinado y controlado. Y cual sea la libertad mayor —vulgo libertad «real»— que pudiera advenir como consecuencia de ello, es verdaderamente un secreto bien guardado. Nadie sostiene que el tema de la libertad se agota en el concepto de la libertad *negativa.* Pero una vez admitido que la libertad política es por sí sola una libertad incompleta, lo cierto es que si se elimina la primera libertad de la serie el término

[70] El significado técnico (legal y/o ético) de «formal» se explica en la sección 6 del capítulo XII.

libertad se vacía de significado. Existe un rígido itinerario procedimental que delimita la expansión de la libertad, y es de tal condición que la libertad política constituye el requisito *sine qua non* de todas las libertades-igualdades positivas.

Ya lo había dicho, pero hay que repetirlo: no es admisible la tesis según la cual la libertad real dimana de la consecución de la igualdad material, es decir, de la igualación económica. ¿Cómo es posible sostener que la igualdad de posesiones o de carencia de ellas implica la libertad real? Los que mantienen esta opinión olvidan que el poder del hombre sobre el hombre no es, o no es sólo, algo material asociado a la propiedad. El poder es también, y sobre todo, un fenómeno relacional. Por lo tanto, la eliminación de todo el poder dimanante de la propiedad sólo puede tener como consecuencia que *todo el poder adopte una forma relacional.* Lo cual no es algo de lo que alegrarse, pues de esa forma el poder aparece en su peor y más amenazadora encarnación. No pretendo negar con ello que —como hemos visto detenidamente— el problema de la realización de nuestras libertades con los medios (económicos o de otro tipo) que posibilitan su disfrute sea real. Lo que afirmo es que no hay nada, en nuestra búsqueda de las libertades positivas y de las igualdades sustantivas, que justifique el repudio de la libertad del liberalismo. Rehusándola, nos limitamos a matar a la gallina que pone los huevos.

Teniendo todo ello presente, sospecho que los que rechazan el liberalismo nunca han comprendido realmente lo que es. Pero aunque sea lamentable, es realmente irrelevante. Muchas civilizaciones han declinado porque, para empezar, no fueron correctamente entendidas por sus beneficiarios. Sin embargo, presiento que un número creciente de europeos del Este están, aun sin saberlo, redescubriendo el liberalismo (como tal). Quiero decir que están redescubriendo las virtudes políticas —y a mi juicio la esencia— del liberalismo: que el poder incontrolado es insufrible y desastroso; que jueces y tribunales deben ser verdaderamente independientes; que las constituciones no son meramente cualquier estructura que el Estado posea, sino una específica estructura *garantista* que limite y restrinja realmente a los detentadores del poder. El redescubrimiento supone, como mínimo, esfuerzo, lágrimas y tiempo. Pero si la civilidad occidental (que o es democrático-liberal o no es nada) consigue sobrevivir el tiempo suficiente, espero que la democracia liberal se mantendrá y se verá en último término rejuvenecida por el liberalismo del Este. Sea como fuere, es muy posible que la erosión del componente liberal de las democracias liberales occidentales continuará y que en algún momen-

[71] En el capítulo XII, especialmente sección 7.

to futuro el equilibrio se altere sin remedio. Si eso ocurre, algo nos espera más allá de la democracia que nosotros conocemos. ¿Qué es ello?

Puesto que la palabra «democracia» se ha convertido en un término universalmente santificado, destinado a acompañarnos cualquiera que sea el camino que emprendamos, entremos en el juego y respondamos: lo que nos espera es una democracia totalitaria. Si la expresión parece una *contradictio in adiecto* es porque la asociamos con la democracia liberal. Pero si despertásemos una mañana en la antigua Atenas, probablemente esa democracia nos parecería agresiva (bastante más que nuestras sociedades competitivas de mercado), sofocante e insegura (respecto a los derechos individuales a los que estamos acostumbrados). Además, ciertamente no nos sentiríamos libres del miedo político. Calificar a esa experiencia de totalitaria depende de como definamos ese término —e importa poco, dado que la cuestión es, recuérdese, que la democracia de los antiguos podía actuar como una democracia porque carecía de Estado, pero las nuestras no carecen, ni pueden existir sin Estado [72]. Esta es la diferencia que marca toda la diferencia. A la postre, un Estado no liberal (pre o postliberal) que actuara teóricamente en nombre del pueblo —habiendo desaparecido todas las garantías— y que reivindicase una legitimidad absoluta, difícilmente lograría que se le tuviere por democrático. En consecuencia, más allá de la democracia liberal lo que uno atisba realmente es sólo la supervivencia del término, es decir, de una democracia para consumo retórico que, merced a la *fictio* de cierto supuesto apoyo popular, puede consagrar una situación despótica. Esto significa, hablando claro, que la desaparición de la democracia liberal entraña también la muerte de la democracia —abstracción hecha de si nos referimos a la versión antigua o moderna, de si se trata de una democracia basada en la libertad del individuo, o de una democracia que exige que el poder se ejerza por el *plenum* colectivo.

[72] Véase el capítulo X, secciones 3 y 5.

Capítulo XIV

EL MERCADO, EL CAPITALISMO, LA PLANIFICACION Y LA TECNOCRACIA

Es propio de la condición humana tener un pequeño cerebro y grandes problemas.

CHARLES E. LINDBLOM

XIV.1 *¿Qué es la planificación?*

Hasta este momento hemos estudiado la democracia en cuanto sistema político, pues eso es lo que es ante todo. Sin embargo, también cabe analizarla como sistema político-social y/o político-económico. Dicha ampliación, o consideración conjunta, encuentra su razón de ser en el hecho de que la democracia tal y como la conocemos hoy asume infinitamente muchas más tareas y desempeña más funciones que hace, digamos, cincuenta años. En mayor o menor medida y dependiendo del lugar, el Estado democrático se ha ido transformando progresivamente hasta convertirse en un Estado factótum. Que ello se deba a la presión de las circunstancias o sea fruto de una opción deliberada, lo cierto es que nuestros sistemas políticos intervienen cada vez más en ámbitos hasta ahora incontrolados. La colectivización afecta a un número mayor de áreas, es decir, la autoridad decide por todas ellas. Gran parte de esta expansión o se busca o se estima aceptable. La pugna comienza, sin embargo, allí donde la «mano visible» del Estado choca con la «mano invisible» del mercado.

Obviamente los Estados han intervenido siempre en los asuntos económicos. El *laissez faire* fue el resultado de las actividades en contra de los obstáculos comerciales. La industrialización fue apoyada en muchos países mediante intervenciones proteccionistas. Y los Estados intervienen en el mercado libre para «liberarlo» de las prácticas monopolistas y de otros males o trastornos. Lo que está en dis-

cusión, pues, no es el alcance de la regulación o de la intervención estatal, sino si nuestros sistemas económicos deben seguir siendo, básicamente, sistemas de mercado. Mercado o no mercado, ésa es la cuestión.

He dicho mercado *versus* ausencia de mercado. Pero gran parte del debate se ha desviado, desde los años treinta en adelante, hacia la noción de la planificación. La pregunta por antonomasia ha sido: ¿son compatibles la democracia y la planificación económica estatal? Y dado que la palabra inglesa *planning* es un término especialmente impreciso, cabe responder si o no en función de la definición que se dé del término. Por ejemplo, en 1953 Dahl y Lindblom definieron el *planning* como «el intento de una acción racionalmente calculada con el propósito de conseguir un fin» [1]. No se trata, como se ve, de un significado técnico y en todo caso no es el significado en el que pensaban los economistas cuando acuñaron el término (refiriéndose a la Unión Soviética). Para ellos, la planificación era «la planificación colectivista» o planificación total, es decir, una gestión estatal centralizada que sustituía al mercado; y a su juicio la planificación era sumamente irracional [2]. Entre estos dos significados diferentes, e incluso dispares, el término llegó gradualmente a denotar lo que puede denominarse «planificación limitada». Obsérvese que esta especie menor raramente se denominaba planificación por los economistas de los años treinta y de principios de los cuarenta. Los autores franceses hablaban de economía «dirigida» o, más suavemente, «concertada» y «controlada». Los italianos, de modo característico, de economía «programada» o «dirigista» [3]. Sólo a partir de los últimos años

---

[1] *Politics, Economics and Welfare*, p. 20 (y capítulos 1 a 3 *passim*). Como para no dejar dudas sobre la extensión de su definición, Dahl y Lindblom escriben además: «El intento de lograr una acción racional político-económica puede... describirse como una planificación económica tanto si se utiliza el mercado como si se recurre a un responsable de todo el plan.»

[2] El primer análisis importante fue el de Ludwig von Mises, *Die Gemeinwithschaft*, publicado en 1922, traducido y revisado con el título de *Socialism* (London: Cape, 1936). Pero véase especialmente la obra de F. A. von Hayek, *et al.*, *Collectivistic Economic Planning* (London: Routledge & Kegan Paul, 1935). Esta serie cronológica de ensayos incluye las dudas iniciales de N. G. Pierson (1902) y E. Barone (1908), el primer ataque de Mises (1920) y dos contribuciones originales del propio Hayek en las que se extiende sobre la tesis de Mises, según la cual la información exigida por el cálculo económico requiere, a su vez, precios fijados por el mercado.

[3] Fue Bertrand de Jouvenel en *L'Economie Dirigée* (Paris, 1928) quien utilizó la primera denominación. El vocablo italiano *dirigismo* era un calco del francés *dirigée*. El debate fue muy intenso en Italia. Véase *La Crisi del Capitalismo* (Firenze: Sansoni, 1933), con contribuciones de Pirou, Sombart, Durbin, Patterson, Spirito; y especialmente *L'Economia Programmatica* (Firenze: San-

de la década de los cuarenta la palabra inglesa *planning* se impuso a las otras denominaciones, adquiriendo así una tercera significación. Teniendo todo en cuenta, nuestras discusiones actuales están relacionadas con tres significados y referentes distintos:

La planificación en cuanto organización racional.
La planificación limitada.
La planificación total.

Como ya se indicó, el primero de ellos, *la organización racional* (coincidente con el de Dahl y Lindblom), carece de connotación técnica y está condicionado por su excesiva imprecisión. No obstante, no por ello hay que descartarlo. Primero, porque refleja un entendimiento generalizado de la planificación, aunque sólo sea porque así la definen los diccionarios. Segundo, y lo que es más importante, las expresiones del estilo de «organización racional», acción calculada racionalmente, coordinación racional y similares, simbolizan el hilo común subyacente a todas las demandas de algún tipo de planificación. Al margen de las preferencias por un tipo de planificación (limitada o total) los partidarios de ella encuentran que el sistema de mercado es irracional, al menos en el sentido de que los automatismos del mercado dificultan el control racional y deliberado de nuestro destino. Puesto que el sistema de mercado constituye una «ordenación espontánea» orientada por sus mecanismos de retroalimentación, entra en conflicto con un «orden racional» determinado por los objetivos. Así, pues, la planificación puede concebirse perfectamente como una organización racional; pero, así concebida, no denota un plan específico. No se hace aquí referencia alguna a una clase de planificación, sino a las *razones para* planificar e, implícitamente, a un criterio para evaluar las políticas planificadoras.

Volvamos ahora a la *planificación limitada,* es decir, a uno de los significados técnicos del término. Pero puesto que existen muchos grados y formas de planificación limitada, también existen denominaciones múltiples. Además de la economía dirigida y de la economía programada (las viejas etiquetas), se habla de planificación marco, planificación indicativa, planificación por inducción y otras. Al margen de las denominaciones, debemos determinar dónde comienza y dónde acaba el amplio espectro de la planificación limitada.

La planificación comienza como algo *más* que la mera regulación e intervención gubernamentales. Todos los gobiernos en nuestros días interfieren incesantemente en el proceso económico; y desde luego

soni, 1933), con contribuciones de Brocard, Landauer, J. A. Hobson, Lorwin, Dobber, Spirito.

todos los gobiernos hacen planes. Pero eso no significa «planificar» en el sentido técnico de la palabra. La planificación limitada coexiste siempre (por definición) con el sistema de mercado, pero no puede hablarse de tal cuando el gobierno simplemente aprueba políticas monetarias o keynesianas y manipula los estabilizadores automáticos del proceso económico. Todo eso no es todavía planificar porque no equivale a un plan orgánico *coordinado* y *orientado hacia el futuro* a objetivos, objetivos que no pueden alcanzarse a través de los mecanismos del mercado. Por definición, la planificación no consiste en una serie de respuestas concretas a las contingencias cotidianas. La planificación limitada siempre coexiste con el sistema de mercado, pero como correctivo o antídoto de dicho sistema. Con la planificación se pretende en diversos grados compensar las insuficiencias y los defectos del funcionamiento del mercado. Bajo un sistema de planificación limitada, el mercado establece aún la «determinación del precio» para todos los cálculos y muestra todavía las preferencias de los consumidores. Sin embargo, nosotros tenemos ahora un sistema económico orientado *en parte* por la soberanía del consumidor y *en parte* por una instancia central que no responde a las señales del mercado. Más bien la instancia planificadora persigue fines de desarrollo (industrial o de otro tipo), o metas igualitarias [4]. Puede objetarse que a pesar de los esfuerzos por fijar una frontera, la que separa la intervención gubernamental de la planificación limitada no está clara. Dado que la planificación limitada coexiste siempre, más o menos pacíficamente, con la economía de mercado, los ámbitos de jurisdicción respectivos son necesariamente porosos. Esto no desvirtúa el hecho de que en ocasiones existan diferencias importantes y consecuencias de importancia distinta.

De la misma forma que resulta innecesario determinar con exactitud dónde comienza la planificación limitada, también lo es determinar dónde termina exactamente. El punto de ruptura se alcanza cuando se destruye el mercado como mecanismo eficaz para la determinación de coste y precios (como mecanismo de la economía productiva en su conjunto) [5]. En ese punto no puede hablarse ya de

[4] Bajo esta definición, el Estado del bienestar, o puro dominio público de las industrias, bancos y servicios no es la «planificación». A pesar de la cantidad de obras en cuyo título aparece la palabra planificación en los países de Occidente, el hecho sigue siendo que las políticas de bienestar y los programas son precisamente eso. De forma análoga, la mera adición de una nacionalización a otra guarda relación con la expansión del sector estatal, no con la planificación.

[5] Si bien singularizo la función de la fijación del precio, y, concretamente, el cálculo de los costes como la función *sine qua non*, no se trata en modo alguno (véase la sección 2) de la única característica de los sistemas de mercado.

planificación «limitada». De modo que si es cierto que, aparte del mercado, no existe ningún otro mecanismo de fijación eficaz de los precios, ya hemos dicho lo suficiente en orden al establecimiento de la frontera última de la planificación limitada [6].

Nos resta examinar la *planificación total,* denominada frecuentemente planificación totalitaria, colectivista, central, coercitiva o economía de mando. Todas estas denominaciones representan una economía centralizada en la que una mente maestra desplaza y sustituye al mercado. Este es el significado comunista o soviético de la planificación y puede considerarse, retrospectivamente, como el resultado involuntario de las teorías de Marx y, en mayor medida, de Saint-Simon. Marx concentró su artillería en la abolición de la propiedad privada, pero ésa era una postura relativamente compartida entre los grupos socialistas en los años 1820 y 1830 [7]. Los saint-simonianos fueron más allá [8]. Para ellos estaba claro que, junto a la propiedad, debería desaparecer el mercado y ser sustituido por una economía dirigida centralizadamente; y diseñaron esquemas detallados de un sistema económico centralizado, sin mercado. Así, pues, fueron los saint-simonianos los que abordaron la cuestión central. A decir verdad, Marx nunca pensó en los requisitos de un sistema económico

[6] La planificación limitada está también determinada, ciertamente, por las restricciones democráticas. Mientras los planificadores actúen dentro de un marco democrático no resulta fácil conculcar las libertades de consumo y de ocupación (la elección del trabajo propio).

[7] No fue, sin embargo, una demanda de Saint-Simon ni de Comte. Ambos eran socialistas en el sentido de que negaron el liberalismo, el individualismo, la democracia y el sistema de mercado. Ambos preconizaron también una reestructuración radical de la propiedad. Pero ambos creían en la necesidad de mantener la propiedad para que el «industrialismo» (un término acuñado por Saint-Simon) fuera eficaz.

[8] Nos referimos a los saint-simonianos más que al mismo Saint-Simon por dos razones. Primera, la doctrina atribuida a Henri de Saint-Simon fue formulada en forma condensada durante un ciclo de conferencias pronunciadas después de su muerte por sus discípulos: *Doctrine de Saint-Simon: Exposition (1829-1830).* Segunda, existen dos diferencias entre Saint-Simon y la doctrina que se le atribuye en la *Exposition* (compárese, por ejemplo, la *Exposition* con el *Système Industriel* de Saint-Simon de 1821-1822). Una de ellas es que sólo los discípulos, no Saint-Simon (véase la nota 7 *supra*), exigían la abolición de la propiedad privada. La otra diferencia es que la escuela (especialmente Enfantin) fueron más allá que Saint-Simon en el diseño de una «economía planificada» dirigida por un «banco unitario director». Teniendo en cuenta las diversas paternidades, parece apropiado concluir que la *Exposition* es «uno de los grandes hitos en la historia del socialismo» y que, en lo referente a la organización de una economía planificada, llevó «el pensamiento socialista más lejos que casi cien años después de su publicación». F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (Glencoe: Free Press, 1952), p. 147. La historia más importante del saint-simonianismo sigue siendo la de S. Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme* (Paris: Hartmann, 1931).

dirigido basado en la propiedad estatal, y ello sin mencionar sus implicaciones concretas. Las más de las veces, Marx preconizó la centralización de todos los medios de producción en manos del Estado; pero también propugnó (especialmente, pero no sólo, en sus escritos de 1871 sobre la Comuna de París) una autogestión descentralizada de los productores. A largo plazo, fue esta última opinión la que resultó congruente con su visión última de una sociedad sin Estado, de tipo asociativo y «transparente», donde todos ejercerían continuamente el autocontrol de sus propias existencias [9]. En realidad, la planificación soviética es una criatura de Stalin [10]. Puesto que Marx no proporcionó directriz alguna, la planificación se improvisó y se impuso por la fuerza en la Unión Soviética. Así, pues, la planificación soviética produjo un resultado que no se pretendía. No la previó Marx, pero sí estaba prevista de modo diferente (aunque Lenin y Stalin nunca lo supieron) por el único antepasado que tenía: los primeros planificadores saint-simonianos de la planificación.

Dije al principio que el problema se reduce en última instancia a la alternativa mercado *versus* ausencia de mercado. Se replicará normalmente que ésa es una forma de pensar dicotómica y que incluso en este asunto las diferencias son fundamentalmente de grado. Pero la fuerza de esa objeción es escasa. La crítica tan sólo puede señalar que en la práctica incluso las economías dirigidas toleran el mercado negro o realmente fomentan un «mercado privado» paralelo y secundario. Pero para demostrar que los mercados negros o privados son muestra de algo distinto de los fallos de la planificación total hay que demostrar que entran en los cálculos del cerebro maestro. ¿Es así? ¿Cómo deciden de hecho los planificadores soviéticos, y los que se inspiran en ellos, lo que hay que hacer?

[9] Véase el capítulo XV, secciones 1-2. Lo más destacable es que la centralización de los medios de producción de Marx fue concebida negativamente más que positivamente, como una expropiación, no como un sistema económico de mando.

[10] Lenin se comprometió primero, hasta la primavera de 1921, en lo que después y de forma equivocada fue denominado «comunismo de guerra». Lenin pensaba no en una «economía de emergencia», sino en algún tipo de sistema económico natural. Enfrentado al colapso, retrocedió a la «Nueva Política Económica» (N.P.E.). Lenin murió en 1924, la N.P.E. duró de 1921 a 1927 y el Primer Plan Quinquenal, el comienzo real de la planificación total fue decidido por Stalin en 1928. Como ha escrito Alec Nove; «la palabra "planificación" tenía entre 1923 y 1926 un significado diferente del que adquirió más tarde. No había... "economía de mando"... lo que surgió de estos cálculos (del Gosplan, de la comisión planificadora general del Estado) no eran planes en el sentido de órdenes de actuación, sino "números de control" que en parte eran una previsión y en parte una guía... para discutir y determinar las prioridades». *An Economic History of the URSS*, ed. rev. (Harmondsworth: Penguin Books, 1982), p. 101.

Seguramente no se sirven de la información dimanante de mercados secundarios «libres». Los planificadores soviéticos saben qué mercancías escasean y cuáles se demandan, y toleran el mercado privado porque son incapaces de suministrárselas. Asimismo, es cierto que las preferencias de los consumidores, conocidas o supuestas, no son en absoluto soberanas. La planificación total es la de un Estado propietario de todo y vendedor de todo que es el único que decide sobre la adjudicación de los recursos, sobre los salarios y sobre lo que los consumidores tienen que aceptar (o de lo que tienen que carecer). En suma, la planificación total es una planificación en nombre de la soberanía de los objetivos. Pero y entonces, ¿qué sucede con los costes? Los economistas han reflexionado largamente sobre el posible funcionamiento económico, por así decirlo, de una economía dirigida. A mediados de la década de 1930 la objeción fundamental expuesta fue que era imposible teórica y prácticamente *calcular los costes* [11]. Sus costes y precios son, y sólo pueden ser, arbitrarios. Arbitrarios no en el sentido de establecidos a voluntad, sino en el sentido de que *carecen de fundamento;* porque no pueden derivarse de base económica alguna.

Esa objeción, a tenor al menos con la línea crítica de Mises-Hayek, no era la única; el corolario político era que la planificación colectiva inevitablemente exigía el complemento de una dictadura totalitaria. Fue la implicación política, el argumento de la incompatibilidad entre la planificación y la libertad, la que fomentó los contraataques más encendidos [12]. Sin embargo, sin salir del ámbito económico, incluso si limitamos la objeción a su aspecto técnico y la reducimos al problema de los costes, no cabe duda de que los reparos de Mises-Hayek dieron lugar a profundas reconsideraciones dentro de los teóricos de la planificación socialdemócratas y socialistas [13]. Para abre-

[11] Esta fue la objeción central del simposio de 1935 sobre *Collectivist Economic Planning* véase la nota (véase la nota 2 *supra*) y fue conocida como la línea crítica Mises-Hayek. Una buena visión global del estado del debate al final de los años 1930 es la de T. J. Hoff (1938). *Economic Calculation in the Socialist Society* (Indianapolis: Liberty Press, 1981). Hayek escribió en 1940 otro artículo importante sobre el cálculo económico, «La solución competitiva», ahora en *Individualism and Economic Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1948).

[12] Así, la obra de Hayek *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944) tuvo una réplica vehemente en la de Herman Finer. *The Road to Reaction* (Boston: Little Brown, 1945). Este intercambio llevó al primer plano, sin embargo, el debate político sobre la planificación: sobre los aspectos políticos, no sobre los económicos, de la planificación.

[13] Oskar Lange se encuentra entre los primeros economistas socialistas que afrontaron la objeción de Mises-Hayek. Véase O. Lange y F. M. Taylor, *On the Economic Theory of Socialism* (Minneapolis: University of Minnesota Press,

viar, en la actualidad los economistas están en general de acuerdo en que si el problema del coste (o fijación eficaz del precio) de la planificación colectivizada tiene solución, sólo puede ser una solución de este tipo: ante la ausencia de un mercado real, el planificador debe ser capaz de «simular un mercado» [14].

Esa respuesta es adecuada desde el punto de vista intelectual, pero muy difícil de poner en práctica. Cierto es que la revolución en materia de computadoras ha superado aparentemente el obstáculo tecnológico para llevar a cabo una simulación del mercado, y en las décadas recientes hemos presenciado importantes progresos matemáticos en programación lineal. Sin embargo, un espectador comprensivo enjuicia la situación en 1976 del siguiente modo: «Los planificadores comunistas reconocen que no han logrado una planificación económica sinóptica... *. La planificación, han dicho, tiene que llegar a ser más "científica". Más computadores, más modelos matemáticos... más centralización... Uno de los resultados alcanzados hasta el presente es que en siete años la burocracia administrativa ha aumentado en un tercio» [15]. La magnitud del problema es tal que desafía a la tecnología de las computadoras. Según una estimación soviética, se-

---

1938). Después, se publicaron numerosas obras. Véanse H. D. Dickinson, *Economics of Socialism* (London: Oxford University Press, 1939); Abba Lerner, *Economic of Control* (New York: MacMillan, 1944); C. Bettelheim, *Problèmes Théoriques et Pratiques de la Planification* (Paris: Presses Universitaires de France, 1946); C. Napoleoni, *Il Pensiero Economico del 900* (Torino: Einaudi, 1963); B. Ward, *The Socialist Economy: A Study of Organizational Alternatives* (New York: Random House, 1967); G. M. Heal, *The Theory of Economic Planning* (New York: Elsevier, 1973); A. Nove y D. M. Nuti, *Socialist Economics* (Harmondsworth: Penguin Books, 1974); B. Jossa, *Socialismo e Mercato* (Milano: Estas Compass, 1978). Una lectura útil es el texto editado por W. A. Leeman, *Capitalism, Market Socialism and Central Planning* (Boston: Houghton Mifflin, 1963).

[14] El único economista destacado que rechazó directamente la objeción de Mises-Hayek fue Maurice Dobb, *Political Economy and Capitalism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1937). Otro texto significativo es el de Paul M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York: Oxford University Press, 1942). En general, en Occidente los principios de la economía política marxista se exponen de la manera más persuasiva *ex adverso* con el telón de fondo del capitalismo. Véase también Paul A. Baran, *The Political Economy of Growth* (New York: Marzani & Munsell, 1960); Ernest Mandel, *Marxist Economic Theory*, 2 vols. (New York: Monthly Review, 1968); y M. Dobb, *Socialist Planning: Some Problems* (London: Lawrence Wishart, 1970).

[15] C. E. Lindblom, *Politics and Markets* (New York: Basic Books, 1977), página 325

* Para C. E. Lindblom (*op. cit.* en la n. 15 p. 314) «sinóptico» quiere decir «un cierto modelo de adopción de decisiones ante un problema específico... (y además) cierta forma de descubrir o de definir el problema» *(N. del T.)*

rían necesarios catorce mil computadoras y cien años preparando a los técnicos precisos para realizar cálculos altamente simplificados, y aun así no serían suficientes ni para iniciar, o para intentar, simular un mercado. Además, y al margen de la capacidad en materia de computadoras, el problema sigue siendo que la labor de «diseñar las necesarias ecuaciones o un modelo de economía se encuentra probablemente más allá de la competencia de cualquier profesión» [16]. A la postre, tenemos que volver al principio. La objeción formulada en 1935 aún es válida: sin un sistema de mercado no es posible distribuir los recursos de manera racional o eficaz, y por esta razón el planificador colectivista no progresa —carece de la base del coste (económico) desde la que partir.

¿Cuál es la postura de reserva? Inicialmente consiste en dos argumentos diferentes, pero frecuentemente combinados. El primero es que, *de hecho,* existe alguna suerte de sistema de mercado latente y camuflado, incluso en condiciones de planificación total, que sirve de ayuda de muchas maneras distintas a los cálculos del planificador. Sin embargo, nunca he hallado prueba convincente alguna de la existencia o del influjo de una entidad semejante (a menos que se confunda ese mercado latente u oculto con ese otro mercado «privado», tolerado y secundario, al que me referí anteriormente). Tampoco es posible sostener el argumento en cuestión diciendo que el sistema de precios soviético está asistido por el sistema de precios de mercado occidental. Si esto es así, y en la medida en que así sea (especialmente si nos referimos al intercambio de mercancías entre el Este y el Oeste), ello confirma que el planificador soviético se mueve en un mar de oscuridad. Nos resta, pues, la segunda posición de reserva, según la cual, en esencia, la solución es *re-crear* un mercado real, modificado en alguna manera y de cierto alcance. Este es el único camino correctamente diseñado y a él volveré en breve.

Antes de continuar, recordemos que hasta ahora he pretendido meramente, o principalmente, aclarar los significados y los puntos de referencia de la «planificación». Se arguye que dado que dicho vocablo denota una serie de fenómenos bastante diferentes es mejor no definirlo. Se explican así la futilidad y la vaguedad que se observan en este campo. Hay quien rechaza la planificación limitada (definición 2) porque la confunde con la total (definición 3). Hay algunos que, por otra parte, aceptan la planificación total en términos de planificación entendida como un ideal racional (definición 1). Todavía hay otros que exigen que se planifique para racionalizar los procesos económicos, se les ofrecen formas de intervención estatal que

[16] *Ibid.*, p. 101.

no son económicas ni racionales y, sin embargo, están contentos porque ponen sus ojos en la palabra y son incapaces de ver lo que hay detrás de ella. De forma análogamente confusa se afirma, por una parte, que la democracia y la planificación son incompatibles y, por otra, que están perfecta o incluso necesariamente interrelacionadas. Como es obvio, para discutir de modo inteligente sobre la planificación es preciso hablar de ella de manera inteligible.

La tesis *anti-planificación* se refiere a la planificación total; la tesis que sostiene que la planificación es *necesaria* alude concretamente a la «acción racionalmente calculada» (un criterio, no un especimen del mundo real), y la *compatibilidad* entre la democracia y la planificación es una tesis aplicable a la planificación limitada. Una vez situadas estas tesis en su contexto apropiado nos damos cuenta, además, de que se encuentran todavía a nuestra disposición las «grandes alternativas». Han sido descartadas alegando que los gobiernos tienen limitada su capacidad de elección y no realizan en la práctica «grandes opciones globales entre alternativas importantes» [17]. Es cierto, pero sólo en cuanto a los gobiernos occidentales; no del todo, en lo que respecta a buena parte del Tercer Mundo, a China cuando Mao accedió al poder y probablemente no lo es en el caso de Checoslovaquia, Hungría y Polonia (si se les permitiera escoger). El rechazo de las grandes alternativas es aplicable sólo y estrictamente a lo que pasa *dentro* de las democracias, al margen de lo que pueda sucederle *a* la democracia. Quizás el debate equivocado no es el que versa *sobre* las grandes alternativas, sino el debate *contra* ellas.

XIV.2 *¿Qué es el mercado?*

La planificación, como se ha visto, debe definirse en relación con el mercado. Pero, ¿qué es el mercado? o, ¿qué es el sistema de mercado? Se suele denominar al mercado «mano invisible» [18], pero

[17] R. A. Dahl, en S. K. Bailey, *et al., Research Frontiers in Politics and Government* (Washington, D. C.: Brookings Institution, 1955), p. 46. Véase también *Politics, Economics and Welfare,* donde Dahl y Lindblom hablan de la «tiranía de los *ismos*», y afirman: «los grandes problemas ya no lo son, si es que lo fueron alguna vez» (p. 5). En *Politics and Markets* Lindblom todavía sigue la estrategia minimizadora de los «anti-ismos»: su *leimotiv* es que la realidad suaviza lo que la teoría (a su juicio, erróneamente) separa.

[18] La metáfora de la «mano invisible» se remonta a Adam Smith quien, sin embargo, sólo la utilizó en dos ocasiones. Smith pensaba en las «consecuencias» positivas «inintencionadas», en el hecho de que los motivos individuales (el propio beneficio) produce beneficios sociales que «no forman parte de sus intenciones» (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776] [New York: Modern Library, 1937], p. 423). La metáfora se extiende

ciertamente hay características en el mercado bastante visibles. Por otro lado, se afirma comúnmente que ya no existen los sistemas de mercado, o bien porque son claramente impuros, o bien porque han sido reemplazados por un tercer género, por un sistema mixto.

Abordemos primero la noción de *sistema mixto*. Si con esa expresión quiere decirse que los mecanismos del mercado constituyen uno solo de los componentes de la economía, no hay inconveniente en admitirlo; pero se trataría de una afirmación trivial. Para que posea algún valor heurístico, el argumento debe afirmar que un sistema mixto es *mixto* y que *no es de mercado,* es decir, que se trata de una figura *sui generis*. Así pues, mixto, pero mixto porque constituye una combinación ¿con qué?, ¿con la planificación? Suponiendo que nos refiramos a hechos reales, eso sería una exageración. Tan sólo algunos sistemas democráticos han puesto en práctica, tímidamente, experimentos de planificación limitada [19]. Así que, ¿combinado con qué otro ingrediente? ¿Con la propiedad estatal, con intervenciones estatales o con protección estatal? Es verdad que la mayoría de los sistemas de mercado en nuestros días se está contrayendo y que están sometidos a intervención, pero ¿equivale eso a un «tercer» tipo de sistema económico?

En vista de la confusión que se produce en el curso de la polémica entre el sistema mixto y el sistema impuro-imperfecto, es importante diferenciarlos. Generalmente se denomina sistema de mercado al mercado, lo cual es correcto porque, sin duda, el mercado revela características sistémicas [20]; pero es impreciso, pues, en realidad, el mercado es un *subsistema* del sistema económico globalmente considerado. Nadie ha afirmado nunca que el mercado y el sistema económico sean coextensivos. Sin embargo, cuando se argumenta que todos los sistemas concretos son mixtos y que en dicha composición el mercado no es el elemento predominante, se parte de un error que es considerar un subsistema *como si* fuera un sistema. Precisamente, la distinción entre sistema y subsistema implica (por defi-

normalmente a otras características del sistema de mercado, como se verá en breve.

[19] Entre los éxitos, el Commissariat du Plan francés se ha ocupado principalmente de la reconstrucción industrial, y el recurso sueco a la planificación limitada ha promovido, más que ninguna otra cosa, la composición de lo que ahora se denomina un «Estado corporatista». Holanda puede también incluirse en el modelo de la planificación limitada; pero no cabe hablar de planificación en el sentido específicamente técnico en la mayoría de las democracias occidentales y, menos aún, en Japón.

[20] Como mínimo, las siguientes: *a*) interacciones modeladas intra-sistema entre los elementos componentes, tales que *b*) cualquier variación en uno de los elementos afectará y/o alterará a los otros. Se supone además que un sistema debe estar delimitado.

nición) que el sistema económico es mayor que el subsistema del mercado. Por otra parte, el hecho de que el mercado no alcance a constituir el sistema económico no demuestra nada sobre quién o qué es «predominante». Si un boxeador se enfrenta a tres asaltantes aficionados, la proporción de tres a uno ¿nos dirá quién va a ganar? Probablemente no. Probablemente lo que más cuenta es la pegada. Pero la magnitud relativa de cada subsistema frente a su sistema maestro no nos dice quién tiene la pegada.

Subrayemos que ni siquiera por razones normativas nadie ha defendido que el subsistema del mercado deba incluir a todo lo demás; es decir, hacerle coincidir con el sistema económico. Para empezar, los bienes públicos (al menos, algunos de ellos) son indivisibles y accesibles a todos sin coste. De ahí que el mercado no los suministre, ni pueda suministrarlos. Además, cada vez con más frecuencia, nos encontramos con la acumulación de fenómenos tales como la polución, la degradación e incluso la destrucción del medio ambiente. ¿Quién paga las inversiones tendentes a remediar esos males? ¿Quién soporta los costes de la limpieza de un lago o de una instalación de suministro de agua? La defensa nacional, desde luego, no le preocupa al mercado, sino al Estado. Cuanto más enumeramos las múltiples necesidades insatisfechas por los mecanismos del mercado, observamos que el sector de los servicios —la parte más sustancial del sistema económico en el contexto de las sociedades posindustriales— no está bien atendido por aquéllos. Es factible dejar en manos privadas competitivas ciertos servicios y permitir que se presten de acuerdo con las reglas del mercado, pero muchos servicios públicos (especialmente las empresas públicas) están sujetos a un control de precios; y otros, en fin, tan sólo puede proporcionarlos el sector público. A la postre, descubrimos que el mercado es, sobre todo y básicamente, el *subsistema del sector productivo;* el mercado pone en contacto a los productores de bienes (no de servicios) con los consumidores de bienes. ¿Qué supone esto cuantitativamente dentro del sistema económico? Las cifras dependen de dónde se establezcan las fronteras de lo que es «productivo». Digamos, a título ilustrativo, que el subsistema del mercado corresponde a un tercio del sistema económico. ¿Es esto demasiado o demasiado poco? ¿Debería reducirse o aumentarse el sector gobernado por el mercado? Y, sobre todo, ¿determina esta proporción (u otra cualquiera) la naturaleza mixta de un sistema? A mi juicio, no.

De forma análoga, es simplemente erróneo derivar la noción de sistema mixto de las imperfecciones, impurezas, limitaciones o, inclu-

so, de defectos del mercado. La impureza (y los sinónimos afines) nos remite a la cuestión, impuso ¿según qué criterios? El mundo real es siempre una aproximación caótica a nuestras construcciones teóricas. El mundo real se caracteriza siempre por la rigidez (retrasos) y por la fricción (resistencias), lo que equivale a decir que *los logros del mercado son siempre sub-óptimos*. De donde se deduce por definición que cualquier sistema concreto de mercado es impuro, o sea, que no funciona de acuerdo con nuestras simplificaciones mentales, tipos ideales, modelos o esquemas. Siempre se aparta del modelo. Para afirmar que han dejado de existir realmente los sistemas de mercado, es preciso demostrar la existencia de una *impureza excesiva* y, más concretamente, que el factor exceso (las perturbaciones) supera a la «impureza fisiológica» hasta tal punto que justifique la conclusión siguiente: no tenemos ya un sistema impuro o alterado sino otro sistema. ¿Puede el argumento de la impureza-imperfección asumir la carga de tal prueba? No lo creo, pues nunca se nos ha dicho exactamente cuál es el umbral de la desaparición, ni cuáles son los criterios probatorios al respecto.

Mientras esperamos que las nociones de sistema mixto y de mercado impuro demuestren lo que se supone que deben demostrar, vamos a volver a la cuestión principal: ¿qué es el mercado —el mercado como sistema auto-regulable— y qué hace el mercado? Lo que es cierto es que en todas las sociedades modernas que no se rigen por la planificación colectivista, es el subsistema del mercado el que establece los costes y los precios, pero con importantes efectos expansivos en el sector de servicios y en otros sectores [21]. Esto significa que el valor económico de todos los bienes viene determinado por su valor de cambio, y esto implica, a su vez, que *el* método para conseguir una fijación eficaz del precio es a través del mercado. ¿Es eso todo? Basta para mostrar, a mi juicio, que parte del sistema económico predomina (tiene fuerza) sobre las demás. Pero no es esto todo. A decir verdad, el misterio o el milagro del mercado no ha sido aún revelado.

Hayek se ha ocupado de esa tarea quizá más que ningún otro estudioso. Le debemos, para empezar, la perspectiva. Las sociedades se mantienen unidas por dos tipos de orden, entendiendo por «orden» el hecho de que las actividades de sus miembros «se ajusten mutuamente». Uno de éstos,

[21] La objeción según la cual la gran empresa, o en realidad el «macro capitalismo», elude las leyes del mercado y es capaz de establecer arbitrariamente los precios, se examinará en la sección 3, donde trazo una línea divisoria entre la competencia del mercado entendida como estructura, de un lado, y la competitividad real, de otro.

tipo de orden que se logra mediante el *establecimiento* de relaciones entre partes siguiendo un plan preconcebido, se denomina *organización*... En un ...en que todos entendemos porque sabemos cómo se hace... *El descubrimiento* ...la existencia de órdenes de otro tipo en la sociedad, que no han sido diseados por los hombres, sino que son el resultado de acciones de individuos ...e no pretendían crear ese orden... afectó seriamente a la creencia profundaente arraigada según la cual donde existe un orden debe haber también un ...denador personal... (y) suministró la base para un razonamiento sistemático ...la libertad individual. Este tipo de orden... es un orden... que se forma ...r sí mismo. Por esta razón, normalmente se le denomina un orden... *espon-neo* [22] *.

Existen múltiples órdenes sociales espontáneos, esto es, *órdenes auto-ordenados*. El sistema de mercado (subsistema) es, entre ellos, el que «ordena espontáneamente» los intercambios y ajustes mutuos entre los animales económicos»: los seres humanos en cuanto que se afanan por conseguir alimentación, cobijo, bienes, riqueza (para comprar todo eso) y, en último término, acumular riqueza. Dada su espontaneidad, el mercado —desde el punto de vista económico— no tiene coste; un sistema que depende de retroalimentaciones automáticas no requiere ni permite administradores. Una segunda implicación es que es enormemente *flexible* y adaptable siempre; nunca muestra —como los «órdenes organizados»— resistencia al cambio, por no mencionar la esclerosis y la senilidad. El mercado no caduca, hace caducar. La tercera implicación es que un orden espontáneo auto-ordenado es un *orden libre*. Pero, en este punto debemos tener cuidado con las inferencias apresuradas.

Comencemos diciendo que la expresión «mercado libre» no tiene en sí nada que ver con la libertad de los individuos; tan sólo significa que debe abandonarse el mercado a sus propios mecanismos. Entonces, ¿cómo se establece la relación entre un «orden libre» y la libertad individual. La respuesta inmediata es que un orden espontáneo no es *coercitivo* en el sentido en el que lo son los órdenes orga-

[22] F. A. von Hayek, *Kinds of Order in Society* (1964) (Menlo Park: Institute for Humane Studies, 1975), p. 5. El razonamiento se encuentra más desarrollado en la obra de Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, *Rules and Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), capítulo 2. John H. Gray destaca la importancia de la noción de «orden espontáneo» de Hayek en *Hayek on Liberty* (Oxford: Blackwell, 1984), capítulos 2 y 6. Gray subraya también el papel epistemológico que Hayek atribuye a las instituciones sociales.

* Esa distinción de Hayek la puso de manifiesto hace cuarenta años el profesor García Pelayo en España, partiendo de un texto de Bastiat. Véase «La teoría social de la fisiocracia» en *Moneda y Crédito*, núm. 31, pp. 18-43, Madrid, 1949. M. García Pelayo habla, más propiamente, de «ordenación» y «organización». *(N. del T.)*

nizados. Un orden es «espontáneo» porque no lo construye o dirige una persona o instancia. Puesto que el mercado es de hecho un sistema gestionado por sus retroalimentaciones, realmente no lo dirige persona o instancia alguna. En el mercado nadie nos dice lo que tenemos que hacer; no estamos, en ese sentido, coaccionados. Los órdenes organizados apelan en último término a un hombre con una espada, pero las espadas son impotentes *vis-à-vis* el sistema de mercado; sólo pueden romperlo. Hasta aquí todo parece correcto. Pero, ¿qué ocurre con la pretensión según la cual el sistema de mercado incrementa la libertad individual? A fin de poder evaluarla, debemos tomar en consideración otro factor.

Los órdenes espontáneos no son todos iguales en sus características. El sistema de mercado es en cierto modo peculiar y único porque genera alternativas de modo incesante. Y la cuestión es que las alternativas son el complemento necesario de la *libertad de elección* —el significado nuclear de todas las libertades concretas. Pero no nos equivoquemos al exponer el razonamiento. El mercado es (ofrece) una *estructura de alternativas*. De este hecho, empero, no cabe deducir que todos los participantes en transacciones mercantiles sean *real* e *igualmente* libres de escoger. Las estructuras posibilitan que las cosas sucedan, pero no hacen, por sí mismas, que las cosas sucedan. Avanzando un paso más, podemos decir que una estructura «estimula» la realización. Pero aun así, la transición generalizada desde la potencialidad (lo que estimula la estructura) a la realidad exige el respaldo de ciertas condiciones que le sirvan de apoyo. Mi libertad *real* de elección como consumidor es una función de mis disponibilidades monetarias; mi libertad *real* de elección como productor presupone que cuento con los recursos necesarios, o puedo encontrarlos, para iniciar la actividad productiva. Evidentemente, la asimilación del mercado a la libertad de elección está sometida a importantes limitaciones. Limitaciones que pueden ser constricciones. Con todo, el *potencial* está ahí; la estructura del mercado es conforme con la libertad de elección para todos. Tanto, o tan poco, no puede decirse de otra estructura económica conocida. Nuestro pasado remoto y cercano es testigo de la esclavitud o del trabajo servil, y de la infinitamente menor capacidad real de elección de la ocupación propia, en comparación con la existente en los sistemas de mercado en la actualidad. Y por lo que respecta a aquellos países que han optado por la planificación colectivista —y por tanto, por la ausencia de mercado, descansa en el trabajo forzado—, la mente directora decide el destino de la fuerza de trabajo.

Lo expuesto puede reformularse, como preferirían los economistas, en términos de «libertad de cambio». Aun así son de apli-

cación las mismas reservas. Es verdad que las partes en una transacción mercantil son libres para contratar o para no hacerlo, pero esto no es absolutamente cierto. Las partes de un contrato no tienen la misma fuerza, o pueden no tenerla; es decir, sus *recursos de poder* respectivos (financieros o de otro tipo) pueden ser considerablemente desiguales. Por lo tanto, las transacciones del mercado son «libres», pero al mismo tiempo están condicionadas y «restringidas» por la desigualdad de recursos. Son verdaderamente libres cuando yo me puedo negar al intercambio. Son menos libres, o incluso no son libres, cuando no puedo negarme a realizar el intercambio o la transacción. En definitiva, volvemos a la conclusión de que la mejor forma de comprobar y de defender —comparativamente— la relación entre el mercado y la libertad individual es la siguiente: mientras que los sistemas de mercado no impiden el ejercicio de cualquier «poder de libertad» de los individuos (en el momento del intercambio), los sistemas sin mercado limitan y reducen ciertamente y fuertemente la libertad de elección.

Volviendo a la idea central, es necesario añadir un dato más a la lista de las propiedades destacables del sistema de mercado. La teoría de la decisión, o de la adopción de decisiones, parte generalmente de considerar como normal la «información perfecta» y relaciona las decisiones imperfectas con una información imperfecta. Sin embargo, el sistema del mercado es gestionado por millones, o incluso por miles de millones de decisiones aisladas, adoptadas diariamente por individuos que, sin duda, están situados por debajo de cualquier nivel mínimo de la información imperfecta (tal y como lo fija la teoría de la adopción de decisiones). En el mercado, por lo tanto, carece apenas de sentido imputar las decisiones imperfectas o erróneas a la «causa» de la información imperfecta. Lo cual no significa que el hombre actúe en el mercado en una oscuridad absoluta. Sabe poco más o menos lo que necesita saber, pues el mercado hace la labor informativa por él. La competencia del mercado es, como apunta Hayek, un *procedimiento de descubrimiento* y, a la postre, un enorme *simplificador de la información* [23]. El mercado no sólo produce información en forma de señales extraordinariamente simplificadas, sino que además autentica o demuestra la falsedad de esa información por los procesos de retroalimentación que produce. Dicho con precisión, todo lo que necesita saber cualquier productor es si un pro-

[23] Véase especialmente la obra de Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, volumen 3, *The Political Order of a Free People* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), capítulo 15. Véase también Thomas Sowell, *Knowledge and Decisions* (New York: Basic Books, 1980).

ducto determinado «tiene un mercado» y si puede fabricar a precio de mercado o incluso a un precio más bajo. Todo ello lo averigua, en el peor de los casos, experimentándolo. Si no capta correctamente las señales pertinentes se verá fuera del mercado. Si lo hace, estará dentro del mercado —no sólo en su propio interés, sino en el de los consumidores en general. Los órdenes organizados imponen, para funcionar, costes de información y costes de conocimiento (a sus gerentes). Si no se comprende bien, un orden organizado —la democracia es un buen ejemplo al respecto— se dirigirá mal. El orden del mercado no tiene por qué comprenderse (no impone costes de conocimiento), y en cuanto a los costes de información, los reduce a un mínimo [24]. El mercado no es sólo una mano invisible; también es, para continuar con la metáfora, un *cerebro invisible* [25].

XIV.3 *Capitalismo, individualismo, colectivismo*

Resumiendo, el mercado: *a)* es la única base para calcular los precios y los costes; *b)* no conlleva costes de dirección; *c)* es flexible y sensible a los cambios; *d)* es el complemento de la libertad de elección, y *e)* es un tremendo simplificador de la información. No puede negarse que se trata de una enumeración impresionante de notas positivas. Los que las niegan, en realidad las ignoran de propósito. ¿Por qué entonces suscita el mercado tanta hostilidad y tan escaso reconocimiento de sus méritos? Sus enemigos hacen hincapié no tanto en sus fallos (que la competencia es imperfecta, que la determinación eficaz del precio no es tan eficaz como se piensa, y análogos) como en el hecho de que el subsistema del mercado es primariamente un sistema de empresa privada y, por ello, un fenómeno «capitalista» intrínsecamente nocivo. Volveremos sobre esta acusación concreta en el curso de la discusión. En principio, cabe concebir la aversión hacia el mercado en sentido amplio. Desagrada porque va en contra de la poderosa marea del «proyecto igualitario» [26].

---

[24] En esencia, la incompetencia cognoscitiva, tal y como se discute en el capítulo V, especialmente sección 7, no es un problema *vis-à-vis* el sistema de mercado.

[25] Vilfredo Pareto nos proporcionó una ilustración *a contrario* cuantificada de todo esto. Calculó que para una sociedad imaginaria de 100 personas que comerciaran con un total de 700 mercancías y servicios, haría falta una solución de 70.699 ecuaciones simultáneas para equiparar la oferta y la demanda de la forma en que lo hace por sí solo el mercado. Véase el *Manuale di Economia Politica* (Milano, 1909), capítulo 3, secciones 201-217.

[26] Esta es la feliz acuñación de Raymond Aron, *Les Désillusions du Progrès* (Paris: Calman-Lévy, 1969), p. 311.

Es importante calificarlo de «proyecto» igualitario porque sería del todo inexacto decir que el sistema de mercado es enemigo intrínseco de la igualdad como tal. En verdad, el apologeta del mercado defiende con energía *algunas* igualdades —que casualmente son las que durante cierto tiempo no han estado de moda. Sería también injusto acusar al sistema de mercado de insensibilidad ante todos y cada uno de los principios de la justicia. En realidad, el sistema de mercado se atiene al criterio de justicia que reza: participaciones iguales para los iguales y participaciones desiguales para los desiguales [27]. Sin embargo, mucha gente que aplica este criterio, es decir, la «justicia proporcional» en otros contextos, no lo hace en el del mercado porque le disgusta. ¿No es acaso inexplicable? No del todo, ya que la justicia proporcional adquiere, en el ámbito del mercado, un tono particularmente irritante: no permite la interpretación ni la manipulación. El mercado determina implacablemente, con sus propios mecanismos y sin asomo de duda, «quien es igual» y «quien es desigual» —tanto si place como si contraría a las partes interesadas.

En esencia, según la secuencia de las igualdades esbozada en un capítulo previo, el mercado respalda vigorosamente, hablando de modo figurativo, las normas iguales (frente a la legislación sectorial) y la igualdad de oportunidades. Y a la inversa, la «lógica» del mercado es incompatible con toda igualación de las circunstancias y enemiga de ella. La razón es obvia. La igualación de las circunstancias —incluso si se limita a los puntos de partida de la carrera de la vida— exige inevitablemente tratamientos desiguales; y esto es algo que la lógica del mercado no puede aceptar. Los tratamientos desiguales favorecen al peor (subcompetitivo) corredor y perjudican al buen corredor. Lo cual es tanto como negar la competencia y la propia esencia del mercado: la eficiencia económica. En resumen, la contraposición es la siguiente: el mercado simboliza la justicia proporcional y el proyecto igualitario preconiza la justicia redistributiva; el mercado favorece a los «iguales» (considerados en su valor nominal), y el proyecto igualitario a los «desiguales» (a aquellos que son menos iguales). El mercado no es intrínsecamente anti-igualitario, pero así se lo parece a los defensores del proyecto redistributivo.

Admitámoslo sin disputa: el mercado es una entidad cruel. Se rige por la ley del triunfo de los mejor dotados. Busca una adecuación para cada uno y motiva a los individuos para que se esfuercen cuanto puedan. Pero la sociedad de mercado expulsa a los irremediablemente incapaces, los cuales o sucumben o, para subsistir, deben

[27] Sobre este y los ulteriores puntos en torno a la igualdad y la justicia, véase el capítulo 12, secciones 4 y 5.

buscar otros medios de vida. ¿A qué o a quién habría que atribuir esa crueldad? ¿Es la crueldad de un individualismo exasperado o, como diría Macpherson, del individualismo posesivo? Así se nos dice sin cesar, pero la verdad es exactamente al revés: es una crueldad social o colectiva. El mercado es *ciego ante el individuo*; es una maquinaria despiadada de *servicio a la sociedad*. Lo interesante es saber cómo llegó a hacerse caso omiso de esta cuestión y cómo llegó a formularse exactamente al revés.

Para poner las cosas en su sitio debemos saber claramente quién es el protagonista real: ¿el sistema de mercado o el capitalista? y a pesar del tono de retórica apasionada en contrario, caben pocas dudas: la entidad clave, el detentador de las apuestas, es el mercado, no el capitalista. El propietario del capital privado está *en* el mercado, es *parte del* mercado y está *subsumido* en el mercado. Se enriquece gracias a las leyes del mercado, es decir, no merced a las leyes elaboradas por él, a las que se somete. En realidad, el capitalista puede enriquecerse de igual modo que puede verse reducido a la miseria a tenor con las leyes del mercado; lo que gana hoy, puede perderlo mañana y no hay nada que pueda hacer para evitarlo [29]. Recuérdese que el sistema de mercado es resultado de un desarrollo espontáneo que no fue concebido ni diseñado por nadie y, desde luego, no por los capitalistas. Los capitalistas no inventaron el mercado; más bien el mercado inventó a los capitalistas.

Si desaparece el capitalismo privado, el problema sigue siendo: ¿qué sucede con el sistema de mercado? Como veremos en seguida, de eso trata el «socialismo de mercado». Los enormes fallos de eficacia de la planificación colectivista han puesto de manifiesto —al margen de las diferencias ideológicas— que lo que importa es el mercado. Si el capitalista debe morir, hay que salvar el mercado. Lo que significa que necesitaríamos todavía un mecanismo para deter-

---

[28] Esto no significa contradecir en modo alguno la idea de Karl Polanyi de que el mercado destruyó la sociedad orgánica que precedió a la revolución industrial (*The Great Transformation* [Boston: Beacon Press, 1944], *passim*). Lo que describió Polanyi fue la «crueldad histórica» del mercado. Esta devastación, estimo, se ha paliado desde entonces; de ahí que mi argumento se centre en su crueldad intrínseca cotidiana. A. O. Hirschman expone un relato fascinante de las diversas interpretaciones realizadas de la sociedad de mercado en *The Passions and the Interests*, y en «Interpretaciones rivales de la sociedad de mercado: ¿civilizadora, destructiva o débil?», en *Journal of Economic Literature*, diciembre, 1982.

[29] Henry Pirenne, *Les Periodes de l'Histoire Sociale du Capitalisme* (Brussels, 1922), apuntó que las familias de comerciantes generalmente perdieron su prominencia en dos o tres generaciones. En contraste con las dinastías nobles, las dinastías capitalistas disfrutan de una corta vida.

minar los costes y los precios, para mantener la productividad y, en general, para afrontar esos problemas que el sistema de mercado soluciona. Después de todo, la expropiación de los capitalistas tan sólo les desagrada a ellos, que no constituyen ciertamente una mayoría electoral en ninguna de las democracias actuales. ¿Cómo es posible entonces que se mantengan a flote? ¿Mediante la corrupción y la conspiración? Las teorías conspiratorias surgen amenazantes pero son poco explícitas. Decir que el capitalismo genera el mercado y lo controla es una apreciación que soslaya en gran medida el problema. El problema se afronta reconociendo que el sistema de mercado se mantiene y se defiende solo. Dicho brevemente, la auto-ordenación del mercado es la protagonista.

Si admitimos lo expuesto, debemos decidirnos y ser congruentes. Si queremos argüir que las sociedades capitalistas están irremediablemente mancilladas en su interior por un pecado original, tiene que ser un pecado que tiene sus raíces en el mercado. Si, en cambio, insistimos en que el pecado se encuentra en el capitalismo y en que el capitalista es el pecador, no puede tratarse de un pecado original, ni siquiera de un pecado capital. Pues el capitalismo no es sino una ballena que nada en el mar del mercado. Podemos, pues, retomar la alegación concreta de que el pecado original es el «individualismo» (posesivo, incontenido o atomizado, o los tres a la vez). En este supuesto, el dilema es: o el villano es propio del mercado (forma parte indivisible del mercado y está nutrido por él) o, de otra forma, el individualismo no es un malo importante (y, entonces estamos perdiendo el tiempo en una caza de brujas). Así pues, la cuestión se reduce a saber si el mercado está al servicio del individuo y funciona en consideración al individuo.

Cuestión que, sin duda, es susceptible de una valoración más acertada si partimos de la noción de *valor económico*. ¿Poseen las cosas un valor económico intrínseco, objetivo? Locke observó ya que el «valor de mercado» no tiene nada que ver con el «valor natural intrínseco de cualquier cosa» [30]. Y Ricardo fue prácticamente el último economista de renombre que creía en la existencia de alguna suerte de valor intrínseco o absoluto. Desde entonces los economistas han abandonado esa creencia: en economía, el valor es sobre todo *valor de cambio* (el valor de mercado de Locke), es decir, el valor que se encuentra en alguna parte entre el precio de compra de los

[30] Véase H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 164. Su análisis del trabajo entendido como labor creadora *(labor)* y del trabajo entendido como actividad productiva *(work)* es extraordinariamente perspicaz.

consumidores y el coste de producción. Pero Marx siguió estando con Ricardo o, mejor dicho, continuó buscando por su cuenta un valor absoluto hasta que encontró la clave de la solución en la *Fenomenología* de Hegel [31]. En desacuerdo con la omniexplicativa «dialéctica del Espíritu» hegeliano, pero partiendo de las categorías analíticas de la filosofía del trabajo de Hegel, Marx percibió la condición del *homo laborans* en la sociedad industrial temprana como una «alienación» del hombre en el objeto de su trabajo, y vio la solución (exactamente igual que Hegel) en la «reapropiación» [32]. ¿Cómo se puede no sólo demostrar sino también medir esa alienación? Simplemente afirmando que el «valor» no es el valor de cambio sino el *valor del trabajo.* El valor intrínseco de cualquier producto fabricado por el hombre es la cantidad de trabajo que dicho producto «congela» y, en términos mensurables, su coste en tiempo de trabajo. Y el valor como valor-trabajo es el parámetro —en toda su obra hasta *El Capital*— que Marx utiliza para realizar su diagnóstico global y para recomendar una terapia. Desde un punto de vista económico, Marx erraba. Pero aunque su concepto de valor nada decía al economista, sí hablaba a nuestra conciencia y, más concretamente, al significado del «valor» en la filosofía y en la ética: lo que se considera bueno o justo. Su valor-trabajo guarda escasa relación con la economía, pero tiene gran repercusión para el establecimiento de un parámetro ético: *a qué debemos conceder valor.*

Detengámonos en el principio del valor-trabajo. ¿Significa que habría que retribuir a cada trabajador sobre la base de su norma

[31] Nos referimos especialmente a la «dialéctica del amo y del esclavo». Sin embargo, la *Phenomenology* se inspiró, en este asunto, en las *Jena Lectures* de 1803-1804 de Hegel. Los *Economico-Philosophic Manuscripts* de Marx, de 1844, hacen frente a la *Phenomenology* de Hegel y son muestra clara de una réplica dentro del ámbito conceptual hegeliano. Sobre el origen hegeliano del pensamiento de Marx en este punto básico, véase especialmente Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche* (Zürich: Europa Verlag, 1938), parte II, capítulo 2: «El problema del trabajo». No hay duda de la deuda con Feuerbach de la «alienación» marxiana. Pero Feuerbach analizó la alienación religiosa, mientras que Hegel había ya aplicado el concepto al proceso del trabajo.

[32] La diferencia consiste en que la «reapropiación» hegeliana del yo para sí mismo se enmarcaba en un proceso dialéctico omnitemporal (al menos en la sección dedicada al «sistema de las necesidades» de la edición de 1831 de la *Philosophy of Law,* aunque bastante menos en las *Jena Lectures*), mientras que Marx situaba la alienación en el presente (en el mundo capitalista) y aplazaba la reapropiación al futuro (la sociedad comunista). A pesar de que Marx no utilizó ya el término alienación en *El Capital,* el concepto sigue siendo fundamental en toda su teoría económica. Véase, entre otros, P. Craig Roberts y M. A. Stephenson, *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis* (New York: Praeger, 1973). El tratamiento de este asunto continúa en el capítulo XV, sección 2 de esta obra.

individual? Por ejemplo, si un fabricante de relojes emplea un día de trabajo en hacer un reloj y otro fabricante emplea diez días, ¿habría que pagar a este último diez veces más? Si nos atenemos al principio, es difícil negar que eso es lo que *en principio* implica. Pero no en la práctica. Marx estuvo durante más de veinte años estudiando a los economistas y ocupado en su teoría económica; de ahí que comprendiera lo absurdo, y también la imposibilidad, de aplicar literalmente el principio del valor-trabajo. En consecuencia, Marx se resistía a admitir la interpretación (de Lasalle y de los socialistas ricardianos) según la cual el trabajador tenía derecho al equivalente *total* del producto de su trabajo. Marx sostuvo asimismo que su principio del valor-trabajo tenía que ser *promediado*; en la práctica, computado como el tiempo de trabajo global, socialmente necesario para producir una mercancía determinada bajo determinadas condiciones técnicas. Refiriéndonos al ejemplo del reloj, Marx podría haber sugerido el siguiente cálculo del promedio: un reloj es igual, para todo el mundo, a cinco días de valor-trabajo. Sin embargo, esto es muy diferente de lo que diría (valga la expresión) el mercado. El mercado diría que si es posible fabricar un reloj en un día, no hay razón para pagar a nadie más de un día de trabajo y que aquel que no pueda hacerlo tan rápidamente tendrá que afrontar el riesgo de verse expulsado del mercado.

A tenor con esa comparación, resulta que mientras el mercado no toma en consideración al individuo, Marx sí lo hace. Como hemos visto, no es posible aplicar literalmente el principio del valor-trabajo. Asimismo, Marx admite que deben realizarse algunas «deducciones» del producto social (para la sustitución y expansión de los medios productivos, costes de administración y similares) antes de pagar a los trabajadores su salario; de ahí que el principio del valor-trabajo no implique que los trabajadores reciban todos los «beneficios íntegros» de su trabajo. Sin embargo, cuando se han realizado todos esos ajustes, el principio del valor-trabajo todavía deja sentir claramente su voz: afirma que todos y cada uno de los trabajadores reciben, bajo el capitalismo, bastante menos de lo que les corresponde. El principio del valor-trabajo conduce, de hecho, a la noción de la plusvalía; y la plusvalía es explotación, es trabajo no remunerado [33]. Al final, siempre regresamos al *principio* de que el trabajo es la fuente de valor objetiva, o intrínseca. Pocos leen *El Capital* —ciertamente una obra difícil, si no tediosa. Casi todo el mundo conoce, empero,

[33] La acusación está reforzada por la distinción entre el «tiempo de trabajo» y la «fuerza de trabajo». Aunque esta distinción es básica en la denuncia marxiana del capitalismo, no afecta a lo que se está discutiendo.

la fórmula «a cada uno según su trabajo» que resume con exactitud el principio del valor-trabajo y que constituye, al mismo tiempo, la consigna unificadora de la *Crítica del Programa de Gotha* de Marx [34]. Dicho todo esto, llegamos a la conclusión paradójica de que es Marx quien, en nombre del comunismo, representa a cada uno de los individuos a los que el mercado ignora y aplasta. *Vis-à-vis* el sistema del mercado, es Marx el representante del «individualismo» [35].

Max Weber tomó de Marx que «la comunidad del mercado, en cuanto tal, es la relación más impersonal... en la que los hombres pueden entrar... debido a que el mercado está orientado exclusivamente por los bienes de cambio» [36]. Efectivamente, es impersonal. Y, por la misma razón, inhumana o, como he apuntado, cruel. Pero no lo es por causa de su orientación hacia los bienes de cambio; es ésta una explicación atrofiada, una explicación que pasa por alto la justificación. Los marxistas se detienen ante los bienes de cambio, ante la mercancía, el pretendido «fetiche» de la era capitalista. Pero la mercancía no está sepultada en una cripta; corre hacia los consumidores, es decir, hacia todo; y es la *orientación* impersonal *hacia todos* la que lo explica todo y lo justifica. Las relaciones mercantiles no tienen rostro, ni tienen en consideración a la persona porque los mecanismos encarnan, por así decirlo, el principio ético-económico del colectivismo: el *todo* de los consumidores es más, bastante más que sus *micro-partes,* que los recursos laborales de los productores individuales.

Así pues, Marx condena al mercado sobre la base de un principio ético-económico «individualista». Por el contrario, los «individualistas» («liberistas», liberales clásicos, neoliberales y libertarios) defienden al mercado a pesar de que aplasta al productor individual —al *homo faber* y al *homo laborans*— por causa de los beneficios del consumidor colectivo, o mejor dicho, colectivista. ¿No constituyen

[34] *The Gothe Critique* (1875) incluye, además, los criterios de necesidad y capacidad. Para una valoración de estas tres fórmulas véase, más adelante, la sección 1 del capítulo XV.

[35] Como se verá en el próximo capítulo (sección 1), esta conclusión no es tan paradójica como podría parecer y es totalmente congruente con la antropología de Marx. La próxima característica, que aún falta, es que el individualismo de Marx es «orgánico». Así pues, el texto implica sólo que la adjudicación de beneficios de Marx es individualista. Debería quedar claro, también, que aquí concebimos el «individualismo» como opuesto al «colectivismo» y que los problemas caracterológicos (por ejemplo, si una sociedad de mercado engendra el «feo individuo») son irrelevantes para mi razonamiento. Sobre tales problemas véase la discusión de R. E. Lane, «Individualismo y sociedad de mercado»; en *Liberal Democracy,* ed. J. R. Pennock y J. W. Chapman (New York: New York University Press, 1983).

[36] *Wirtschaft und Gesellschaft,* volumen I, parte 2, capítulo 6.

ambas posiciones incongruencias flagrantes? Lo son, a mi juicio, siempre que se den los presupuestos siguientes:

Primero, los individualistas son de entrada congruentes con su principio: presumen que el interés individual es el motor de todo el proceso de mercado y su deseo es activarlo. Sin embargo, no se defienden de los ataques de los colectivistas replicando que de salida son ellos los que apoyan los beneficios colectivos en detrimento de las reivindicaciones de tipo individual. Por su parte, los colectivistas son congruentes con su principio (si se trata, como aquí se piensa, del principio valor ético-económico marxiano) en cuanto que critican la «codicia capitalista» como perversión individualista; pero su congruencia termina en el mismo momento de iniciar su terapia. El segundo presupuesto es que el resultado final, colectivista, del proceso del mercado es *involuntario,* es decir, que no es algo que persiga cada uno de los actores individuales, motivados seguramente por su afán de lucro personal; y, sin embargo, no por eso deja de ser real el resultado que se produce de interés general. A la inversa, sobre la base del principio ético-económico de Marx, no parece plausible un resultado colectivamente superior; pero su individualismo *involuntario* beneficia de hecho a los asalariados y los protege de la crueldad del mercado. Este es también un hecho real.

A pesar de esas matizaciones, sigue dándose la paradoja: Marx es (inconscientemente) individualista, y el mercado es (inconscientemente) colectivista, y, sin embargo, los individualistas defienden al mercado y los colectivistas le atacan. ¿Qué es lo que funcionó mal? ¿Qué tipo de combinación se produjo para dar lugar a tal sucesión de equívocos y para que se invirtieran irónicamente los papeles? Es éste un interrogante demasiado problemático como para ser abordado aquí. De momento, me limitaré a afirmar que la noción de capitalismo ensombreció y dejó de lado la noción de mercado, con un factor adicional: el ataque indiscriminado al capitalismo rehúye su objetivo y, de alguna forma, nunca sitúa en sus lugares correctos «el capital de uso» de un lado, y la «acumulación del capital», de otro —como veremos en la próxima sección.

Antes de proseguir, concluiremos con el asunto de las «imperfecciones» del mercado. Algunas de ellas dependen de los límites *externos* del mercado; otras son *obstáculos* al mercado, y otras, en fin, *fallos internos*. Respecto a lo primero, el mercado es imperfecto porque no lo abarca todo, y esto simplemente significa que el mercado no es más que un subsistema. En cuanto a las segundas, el mercado «no funciona bien», resulta imperfecto, por causa de las interferencias o intromisiones. Funcionaría bien si se le dejara hacerlo, pero se ve obstaculizado, si no paralizado, por las negociaciones colectivas,

el proteccionismo sindical, ciertos personajes y las prácticas corporativistas. En este caso la culpa no es del mercado; las imperfecciones desaparecerían si la capacidad de autogestión y los mecanismos autocorrectores del sistema se restablecieran. Por lo que se refiere a los fallos, decimos, en cambio, que el mercado es «intrínsecamente imperfecto», que no consigue hacer lo que se supone debe hacer fundamentalmente. El mercado, lejos de ser omnipotente, es *impotente* ante el capitalista-rey y ante la gran empresa; las concentraciones monopolistas y los pulpos multinacionales están por encima del mercado y se burlan de él. Esta es, por lo tanto, la posición verdaderamente antimercado. Entre sus muchas versiones, la más popular quizás sea la de J. K. Galbraith, según la cual existen dos niveles o dos planos económicos y mientras que las leyes del mercado operan en el nivel más bajo de los «miles de pequeños propietarios tradicionales», no ocurre así en el ámbito del «sistema industrial», expresión que Galbraith aplica restrictivamente al nivel superior de «unos pocos cientos de empresas altamente organizadas» [37]. Braudel asiente y comenta: «aquí vagan los grandes predadores y rige la ley de la jungla. Este... es el hogar real del capitalismo» [38]. Esta es la postura y realmente la acusación con la que hay que contar. Y puesto que aquí el argumento que subyace es que las grandes compañías y/o los grandes capitalistas burlan la competencia, conviene detenerse a examinarlo.

La competencia, se dice, es la misma esencia del mercado; esto es, un sistema de mercado sin competencia interna no es de ningún modo un sistema de mercado. Pero la competencia puede eliminar la competencia. ¿Qué ocurre si los competidores internos resultan incapaces de competir o suprimen la competencia? En tales circunstancias ¿acaso la retórica de mercado no oculta un estado de cosas muy distinto, a saber, la existencia de monopolios explotadores que establecen sus precios muy por encima de sus costes? Hasta aquí la alegación que, por otra parte, tiene sus fallos. Su punto débil reside en que confunde la *competencia como estructura,* es decir, como regla del juego, con la *competitividad* o, mejor, con los *grados de competitividad,* es decir, con el grado de dureza o de suavidad empleado en el juego. La regla del juego no varía: es como es. El juego real, en cambio, varía: Puede jugarse supercompetitivamente (hasta extremos cuasi-suicidas), de forma normal (ateniéndose a lo que en general denominamos competitividad), o no jugar (en el caso de tratarse de un

[37] Véase *The New Industrial State* (Boston: Houghton Mifflin, 1967), pp. 9-10.

[38] Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism 15th-18th Century* (New York: Harper Row, 1982), 2:230.

monopolio o de un agente protegido). ¿Cómo afecta, por lo tanto, el estado del juego a la estructura? En particular, ¿puede un estado de infracompetitividad eliminar la competencia en cuanto estructura? No lo creo, ya que las *potencialidades estructurales* siguen siendo lo que son; potencialmente, pero también efectivamente, las reglas siguen en vigor. En definitiva, un monopolio no puede subir los precios a voluntad; en el contexto de un sistema estructurado de acuerdo con pautas de competencia, si un monopolio eleva los precios permite el acceso al mercado de otros competidores que antes eran subcompetitivos. Por lo tanto, la estructura es operativa incluso en el supuesto de que no haya «competitividad suficiente», incluso cuando los competidores se muestren inactivos, ya que un paso en falso del monopolio determinará que aquéllos reemprendan la actividad. De hecho, un mercado puede ser un mercado deficiente, pero aun en ese caso la naturaleza *competencial de su estructura sistemática* servirá de defensa a los consumidores.

A la postre, aun si el sistema de mercado revela defectos intrínsecos y pobres mecanismos autocorrectores, la opinión que considera que debería restringirse, si no abandonarse, debe ser valorada y justificada teniendo en cuenta los posibles sustitutos del mercado. Si *comparamos* el sistema de mercado (tomando los mismos puntos de referencia) con otros dispositivos diferentes, ¿qué resulta de la comparación? Por muy imperfecto o disfuncional que sea el mercado (en relación con las referencias *x*, *y* y *z*), ¿funciona *peor* o *mejor* que su sustituto? Si, a pesar de todo, todavía funciona mejor, el insistir en la postura antimercado no es correcto. Sus críticas pueden ser todas correctas, pero no ofrecen una alternativa fundamentada. Por ejemplo, ¿existe una forma mejor de fijar eficazmente el precio que *mediante* el mercado, mediante un mercado real, no simulado? Dicho todo esto, no debería olvidarse nunca que el subsistema del mercado es crucial para el subsistema productivo. Por esta razón no hay duda de que el mercado mantiene la productividad en tanto que si se utilizan otros mecanismos distintos del mercado, la productividad desciende. Y en la medida en que descienda la productividad de los sectores productivos (operen con pérdidas, o consuman en lugar de acumular capital) de las sociedades industriales, se crearán en igual medida menos puestos de trabajo y se ofrecerán menos servicios públicos. Podría suceder, así, que un día explotaran en nuestras manos cual pompa de jabón todas nuestras grandes esperanzas en una justicia más distributiva y en una mayor igualación de las oportunidades y/o de las condiciones. Es importante, por lo tanto, ponderar adecuadamente las alternativas.

XIV.4 *Socialismo de mercado*

¿Existe una alternativa clara y concreta, aparte de la planificación total, a los sistemas (subsistemas) de mercado? Como se ha visto, la planificación limitada está regida también por el mercado al menos en dos aspectos: la determinación de los costes y de los precios y el descubrimiento de las preferencias de los consumidores. En particular la planificación limitada no ha producido, hasta la fecha, un sistema diferente; ha alterado los elementos (las proporciones) de las economías de Occidente mediante la limitación de las áreas de actuación de los subsistemas de mercado. Ello no obstante, la respuesta a la cuestión planteada normalmente es: sí, la alternativa viable a los sistemas de mercado existentes es el «socialismo de mercado». Esto representa en muchos sentidos una novedad y merece ciertamente investigarse como tal. Y para hacerlo debemos empezar aclarando el término «socialismo».

A tenor con la doctrina comunista, el «socialismo» es el estadio preliminar de una sociedad comunista aún no alcanzada. Así, la Unión Soviética, los países de la Europa del Este y sus réplicas en otras partes del mundo se autodenominan países socialistas. Para los no comunistas, sin embargo, el «socialismo» representa un ideal y una realidad muy diferente; nos referimos aquí a lo que el socialismo significa para los mismos socialistas, y más concretamente a cómo conciben actualmente su propia doctrina los partidos socialistas más importantes en el mundo libre [39]. Originariamente su doctrina en general era marxista, aunque con frecuencia de la variedad «gradualista» revisionista, excomulgada vehementemente por Lenin. Hoy en día, del ímpetu marxista original resta esencialmente el *anticapitalismo*. Esto es, hay que reconocerlo, un resumen rápido que necesita puntualizaciones diversas. Lo esencial, sin embargo, es que siempre

[39] La etiqueta «social democracia» adquirió verdaderamente un significado diferenciado sólo en 1920 con la Tercera Internacional (Comunista). Hasta la Revolución Rusa, Lenin y los mencheviques eran miembros del grupo «social demócrata» de la Segunda Internacional y buena parte de la doctrina leninista del partido era denominada por el mismo Lenin social democrática. Dadas estas variaciones verbales, la distinción que induce a menor confusión es la de «socialismo no comunista» y comunismo que depende, a su vez, de la no aceptación de las veintiuna condiciones establecidas por Lenin en 1920 para ser admitido en el Comintern (o Tercera Internacional). Desde entonces es posible, naturalmente, etiquetar a todos los partidos del primer grupo como «social demócratas», pero esta forma de plantear el asunto oscurece el hecho de la supervivencia de dos almas diferentes entre los socialismos occidentales. Una colección de ensayos que muestra la complejidad existente del socialismo en cuanto ideal es la editada por L. Kolakowski y Stuart Hampshire, *The Socialist Idea: A Reappraisal* (New York: Basic Books, 1974).

que un partido o gobierno socialista percibe la necesidad de moverse hacia la izquierda y adoptar una postura distintivamente socialista, exige «nacionalizaciones» [40]. Puede ser que en la retórica se incluya también el término planificación; pero si bien se realizan nacionalizaciones, los gobiernos socialistas difícilmente han llegado a establecer un sistema de planificación limitada (tal y como se ha definido). El anticapitalismo se traduce, pues, en la política real, en la *propiedad estatal* —nada más. Ciertamente el Estado propietario se ha implantado, incluso a niveles similares de magnitud, bajo gobiernos no socialistas, no por razones de principio, empero, sino por razones de productividad. Sindicatos y propietarios, aliados no santamente, ejercen presión sobre muchos gobiernos para que salven (mediante la nacionalización) empresas en quiebra, bancos y servicios. Un gobierno socialista, sin embargo, nacionaliza también con gran satisfacción empresas que arrojan beneficios. Mientras que un gobierno no socialista acumula propiedad como consecuencia de la debilidad económica, porque no puede resistir la presión en pro de la salvación de empleo, un gobierno socialista «socializa» por principio porque con esa política se combate y se debilita al capitalismo.

Al hecho de que el Estado se haga cargo de una industria, empresa o similar se le denomina, a menos que se trate de una pura y simple confiscación, nacionalización o socialización. De forma análoga, la propiedad estatal puede denominarse propiedad social y, en la misma línea, se ha argumentado que la propiedad se ha colectivizado y, en una acrobacia aún mayor, que la propiedad del Estado es igual a la propiedad del pueblo. Técnicamente, son detectables diferencias en las distinciones entre propiedad privada, social, pública y estatal [41]. En la práctica, raramente nos encontramos (mínimamente) con la propiedad estatal [42]. Este es precisa y esencialmente el caso cuando por fin llegamos a *quien controla el capital*, es decir, la acumulación del

[40] Es interesante comprobar que la «nacionalización» continúa siendo un compromiso formal del partido laborista inglés, mientras que la «socialización» desapareció del programa del partido alemán social-demócrata de 1959, en Bad Godesgerg.

[41] La expresión propiedad social es aplicable correcta y atinadamente a la autogestión por los trabajadores de su fábrica, acompañada de participaciones *pro capite* (títulos de propiedad), que obtiene dividendos de los beneficios, pero que no pueden venderse libremente (véase nota 62, *infra*). La noción de «propiedad pública» es, por otra parte, jurídica en buena medida. Existen también diferencias jurídicas y técnicas entre la nacionalización y la socialización, pero que son irrelevantes para nuestro análisis.

[42] Nadie mejor que Trotsky ha señalado que la nacionalización de la propiedad no crea, por sí misma, la «propiedad social». «Este es —dijo— el sofisma fundamental de la doctrina oficial (soviética).» Realmente, «la propiedad del Estado se convierte en propiedad socialista en la medida en que deja de ser

capital, las adjudicaciones del capital y el poder resultante. La tierra, o incluso las construcciones, pueden ser (aunque ello sea perjudicial, si no es desastroso) una *res nullius,* algo que no pertenece a nadie; el capital no. El capital (desde que se inició la revolución industrial en adelante) no se encuentra *ahí;* debe ser incesantemente generado, gestionado e invertido por alguien, no por nadie. Cuando nos encontramos con lo que el capital es esencialmente hoy —el capital financiero y de inversión— bajo cualquier sistema, el control quiere decir propiedad y la propiedad significa control. De donde se sigue que el Estado propietario es asimismo y esencialmente el Estado *propietario del capital.*

Esta es la clave del asunto, ya que revela dos cosas. Primera, que el socialismo no busca la propiedad del Estado como un fin en sí mismo o para generalizar el *spoil system,* sino por una razón mejor: cambiar el peso del capitalismo privado al *capitalismo de Estado.* Sin capitalismo de Estado, el socialismo es (en relación con sus últimas metas) impotente; con capitalismo de Estado adquiere poder e influencia. Segunda, fijar la atención en la propiedad del capital contribuye a determinar lo que es eliminable y lo que es ineluctable respecto del «capitalismo» —realmente la clave de la cuestión.

Todos los problemas de nuestro tiempo comenzaron con la invención de la máquina, la mayor transformación de todas las acaecidas. Mientras la máquina es un instrumento simple, no costoso, la sociedad sigue siendo una sociedad comercial, no industrial. Pero la «máquina mecánica» lo cambió todo: sustituyó al trabajador, y así, se dijo, liberó al hombre del trabajo [43]. La otra cara de la moneda, generalmente no tan a la vista, es que el hombre tiene que trabajar para la máquina: tiene que pagarla. Y aquí la alternativa marxiana no nos sirve: Marx hace caso omiso de la *dinámica* de la máquina, es decir, de la revolución industrial. Su plusvalía (lo que es más que el valor-trabajo o se detrae del valor-trabajo) conduce a una teoría de la explotación que a su vez lleva a una tecnología estancada y a una economía claramente estática. La serie de revoluciones industriales de los dos últimos siglos depende del *descubrimiento* de tecno-

propiedad del Estado». *The Revolution Betrayed* (New York: Pioneer, 1957), pp. 236, 239.

[43] La progresión es como sigue: de la máquina que multiplica el producto del trabajo del hombre pasamos a la máquina automática, que el hombre se limita a vigilar, y, de ahí, hasta la máquina fabricante de otras máquinas. Véase J. von Neumann, *Theory of Self-Reproducing Automata* (Urbana: University of Illinois Press, 1966). Este capital es la parte «fija» del capital reproducible. La necesidad de acumulación incluye también una parte «circulante» y financiera.

logías incesantemente perfeccionadas a precios asequibles al mercado para la atención de las necesidades cambiantes y en continua expansión. Marx no puede explicar ni servir de apoyo a nada de esto. *Si el problema es la explotación, no puede serlo la acumulación del capital.* En particular, Marx difícilmente puede tomar en consideración la magnitud de las inversiones necesarias para hacer frente a los costes crecientes de la maquinaria [44]. Y lo que debemos grabar en nuestras mentes es que esta gran transformación produce una forma y una noción enteramente nuevas del «capital».

Para captar la metamorfosis, partamos de la distinción más simple posible: la existente entre *riqueza para uso* y *riqueza para inversión* (capital) [45]. La riqueza privada destinada al uso ha existido desde los albores de la historia, en todas latitudes y al margen de las formas políticas. Sólo los agregados sociales extremadamente primitivos o trashumantes, afligidos por la escasez, de tamaño reducido, desconocen la diferenciación entre poseedores y no poseedores, entre más ricos y más pobres. A decir verdad, y en contra del saber común, la riqueza para el uso se destina hoy menos al «consumo ostentoso» (orientado hacia la estética y el *status*) que en todas las épocas anteriores. En los antiguos imperios mediterráneos, en China, India, en Europa (hasta la revolución industrial), el pobre trabajaba con sus manos para los ricos, y cualquier acumulación de riqueza producida

[44] Recuérdese que Marx predijo la muerte del capitalismo como resultado de su necesidad de destinar proporciones crecientes de «capital constante» (su denominación del capital fijo) a inversiones, con lo que se produciría: *a*) un empobrecimiento cada vez mayor de los trabajadores, y *b*) una caída de los intereses para los capitalistas. Ahora bien, si Marx hubiera concebido la acumulación de capital como un imperativo tecnológico, sus dos «leyes» serían igualmente aplicables a la economía del comunismo. Esto confirma que Marx no conocía lo bastante la dinámica y las exigencias tecnológicas del proceso industrial como tal.

[45] Históricamente, no hay razón para singularizar y utilizar la palabra «capital» hasta la revolución industrial. Aunque el vocablo «capital» como término económico puede hallarse incluso hasta el siglo XIII, la palabra fue usada fundamentalmente en su acepción etimológica (*caput*, cabeza, como en las expresiones pecado capital y pena capital). Su uso en sentido económico fue durante siglos poco frecuente y genérico: significaba indistintamente dinero, riqueza, mercancías, propiedad y patrimonio. «Capitalista» se acuñó a mediados del siglo XVII y esta palabra fue también empleada durante más de un siglo (raras veces) genéricamente, para referirse a los «adinerados», a los ricos (ni al inversor, ni al empresario). Por lo tanto, para apreciar el significado importante y peculiar de «capital», «capitalista» y, finalmente, de «capitalismo» debemos esperar hasta el siglo XIX y, concretamente, asociar esas nociones (como voy a hacerlo) con «riqueza destinada a inversión», no con la riqueza que se emplea para el uso. Sobre el capitalismo, véase R. Passow, *Kapitalismus: Eine Begrifflich-Terminologische Studie* (Jena, 1918). Un estudio más general es el de Braudel, *The Wheels of Commerce*, vol. 2, especialmente pp. 231-243.

por encima y más allá de las necesidades de capital establecidas de su tiempo —caminos, puentes, acueductos, casas, defensas— se destinó en su mayor parte a la construcción de magníficos palacios, templos y catedrales. Era fundamentalmente una riqueza para el uso, dedicada a obtener el reconocimiento de un *status,* para el placer de la vista [46]. Con la revolución industrial, ese tipo de consumo ostentoso pronto se consideró un derroche intolerable; la riqueza para el uso era agradable; pero la riqueza para la inversión era necesaria, era la condición *previa* de lo demás. Fue entonces cuando verdaderamente nació el capitalismo, como lo confirma el hecho de que los términos «capital», «capitalista» y, finalmente, «capitalismo» se interconectaron —estableciendo así mediante su mutuo refuerzo sus connotaciones económicas nuevas y características— sólo en la segunda mitad del siglo XIX [47].

La riqueza para uso o la riqueza de por sí no es, pues, «capital». El capital es aquella riqueza dirigida a la inversión, a la producción, a la obtención de beneficios y, en consecuencia, destinada a la acumulación de capital productivo (y reproductivo); y es la acumulación de capital (para inversión) la que se convierte desde entonces en el requisito para el crecimiento industrial y económico. El rico ya no necesita al pobre para que trabaje para él; más bien el rico y el pobre necesitan igualmente el capital acumulado para trabajar para ambos (el mayor poder de inversión del primero y la creación de empleo para el último). Esto *implica* que la acumulación de capital (de capital reproductivo) no es un fenómeno estático, sino que debe aumentar incesantemente; es una función del desarrollo y de los imperativos tecnológicos. Concretamente, cuanto más nos adentramos en la «so-

[46] A lo largo de la Edad Media y bastante después, el dinero era simplemente uno de los *consumptibiles,* uno de los bienes de consumo. Y si bien la búsqueda del beneficio es efectivamente algo muy viejo, en gran parte se destinaba a la mera acumulación y al consumo, y apenas se pensaba en invertirlo. Los prestamistas y los bancos constituyen una pequeña excepción de esa regla. Según Braudel, entre los siglos XIII y XVIII sólo hubo tres momentos en Occidente de «un desarrollo avanzado (en el ámbito bancario) que parecía conducir... hacia... alguna forma de capitalismo financiero»; y los tres «se vieron detenidos a medio camino» y acabaron «en fracaso» (*Wheels of Commerce,* p. 392). Recuérdese, además, que el préstamo con interés generalmente se consideraba «usura» y fue condenado como tal todavía en 1745 por el papa Benedicto XIV.

[47] Ciertamente, el «espíritu del capitalismo» puede remontarse a orígenes aún más lejanos. Junto a la obra clásica de Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904-1905), véanse también Werner Jombart, *Der Moderne Kapitalismus* (1905) y *Der Bourgeois* (1903); y Jean Baechler, *Les origines du Capitalisme* (Paris: Gallimard, 1974), Braudel, *Wheels of Commerce,* critican tanto a Weber como a Sombart.

ciedad tecnotrónica», de la que habla Brzezinski, y en la era de la robótica, mayor es, a un ritmo exponencial, la cantidad de capital que debe reservarse (acumulado) para inversión. El Estado comunista, en cambio, es el Estado *capitalista* en el sentido liberal y fundamental de que es propietario de todo el capital productivo, y el único que controla la acumulación y la adjudicación del capital.

La acumulación del capital es tan necesaria para la economía colectivista como para la economía de mercado. En este sentido, la sociedad moderna en cuanto tal depende de la plusvalía y *pace* Marx no puede ser anticapitalista. Dejémonos de hipocresías; la opción, al menos hasta ahora, es pura y simplemente una opción entre *capitalistas privados* y *capitalismo de Estado*. Esta es (o ha sido) la variable y no otra. El capital de uso es la parte insignificante y en absoluto distintiva del «capitalismo»; el capital para inversión es su parte más relevante y distintiva.

Podemos ahora enjuiciar la novedad del *socialismo de mercado*, que tiene dos facetas. Por un lado, reside en el hecho de que el socialismo (en las democracias) por fin ha tomado en serio el mundo real de la economía. En concreto, y básicamente, el socialismo «de mercado» acepta y desea salvar el mercado. Por otro lado, y desde esta premisa, el «socialismo» de mercado propugna una solución propia y formula propuestas nuevas, detalladas, que sobrepasan y niegan la propiedad estatal (o el capitalismo de Estado), esto es, el programa socialista tal y como se ha hecho público hasta este momento por los gobiernos socialistas. ¿Son los sistemas de mercado necesariamente sistemas de *empresa privada?* Los socialistas han respondido generalmente de forma negativa a este interrogante, pero sin más [48]. Los socialistas de mercado, en cambio, son plenamente conscientes de su importancia. Las respuestas, ciertamente, varían; es decir, existen muchas especies de socialismo de mercado. Me referiré en primer lugar a la variedad elaborada por Lindblom para entrar luego a explicar la versión predominante.

Lindblom sugiere la *planificación del mercado*, es decir, la soberanía del planificador *sobre* el mercado. Según esta propuesta, el sujeto es el plan y el objeto el mercado; es el planificador, un planificador central (el Estado), quien «planifica» el mercado. En el sis-

[48] Obsérvese que mi pregunta plantea la existencia de un mecanismo estructural, es decir, si puede existir un sistema de mercado sin una estructura policéntrica de actores autónomos y antagonistas. Algunos marxistas admiten, como Sweezy, que «el mercado no implica capitalismo» (*The Theory of Capitalist Development*, p. 56). Pero se acepta partiendo de una distinción entre el mercado, entendido como método de asignación de recursos, y el capitalismo, como método de distribuir riqueza que tergiversa ambos fenómenos. En cualquier caso, el problema que yo planteo es diferente.

tema de mercado, la producción es dirigida por las compras de los consumidores, esto es, por la soberanía del consumidor; a tenor con el esquema de la «soberanía del planificador» de Lindblom, la producción, en cambio, responde a la actividad compradora del gobierno. En esencia, el gobierno manda «comprando» y ello porque es el *único* comprador de *todos* los productos acabados. En palabras de Lindblom: «Toda la producción, incluidos los productos de consumo, sería guiada por las compras de un gobierno que ha desplazado al consumidor como "soberano"... La autoridad gubernamental orientaría la adjudicación de los recursos del proceso productivo comprando o no comprando los productos finales, o comprando más o menos.» Por ejemplo, «el gobierno indicaría que hay que producir calzado... incrementando la compra de zapatos...». Respecto a la objeción de que sería infinitamente más conveniente permitir que los fabricantes de calzado vendieran directamente a los consumidores, Lindblom responde señalando que «el gobierno quiere productos diferentes de los que comprarían los consumidores por su cuenta». Lindblom admite también que un sistema en el que el planificador detenta la soberanía puede perfectamente pretender suprimir no sólo «la soberanía» del consumidor, sino la «del trabajador», en principio en el sentido de que «los costes salariales impuestos a los productores reflejarían las preferencias del planificador respecto a la asignación de empleo a los trabajadores, pero también respecto a la implicación última de que podría llegar a ser necesario reclutar trabajo» [49].

La fórmula de «planificar el mercado» se ubica en el ámbito del socialismo de mercado en la medida en que las empresas privadas son todavía las unidades productoras (no las vendedoras). Esto implica, al menos según Lindblom, que se preserva lo que más importa: la función del establecimiento del precio por el mercado. No obstante, la fórmula no es demasiado convincente y no parece debidamente meditada. No cabe dar por sentado que cuando el planificador destine más dinero a la adquisición de zapatos estarán ahí los fabricantes de calzado. ¿Qué se supone que harán cuando no sea prioritaria la fabricación de zapatos? ¿Invernar? Y, desde luego, los zapatos son un ejemplo fácil. Pero pensemos en computadores. Los planificadores pueden decidir, quizás con razón, que sus usuarios los desaprovechan y que, por lo tanto, no hacen falta más. Lo primero que desaparecería en la industria de los computadores sería el presupuesto de investigación; y si los planificadores no decidieran quién debe desaparecer (una decisión desagradable de tomar), toda la industria de computadores vegetaría, en el mejor de los casos, en un estado de

[49] *Politics and Markets*, pp. 98-99.

semidesmantelamiento. Cinco años después, puede darse cuenta de que toda su tecnología en materia de computadores está anticuada, de que los competidores extranjeros disponen de la décima generación de computadores mientras que ellos se estancaron en la tercera. ¿Encontrarán un remedio a su situación pagando más para que se fabriquen más computadores? Todo indica que su «sistema cerrado» (algo que se le ha pasado por alto a Lindblom) ha perdido el tren y seguirá siendo subcompetitivo durante algún tiempo. Ejemplos aparte, es muy dudoso que bajo la soberanía del planificador continuaran produciéndose los milagros que ocurren en un sistema de mercado autorregulado, tal y como se han enumerado. Es cierto que las empresas privadas siguen existiendo, pero ¿son todavía *empresas*? La respuesta es no; sólo son privadas. Con toda probabilidad, y si el despilfarro y la corrupción que endémicamente afectan a todo el Estado comprador nos enseñan algo, la fórmula del planificador soberano sólo puede, y rápidamente, acabar en un sistema gigantesco y extremadamente rígido de prácticas colusorias entre el público comprador (quien demanda todos los productos) y los productos existentes (que buscan desesperadamente vías «privadas», no el mercado, para sobrevivir). Una vez desaparecida la soberanía del consumidor no sólo es necesario que el planificador no se equivoque nunca —ya que no existen mecanismos autocorrectores—, sino que además debe ser un ángel incorruptible. Si no es un ángel y es corruptible, jamás se habrá inventado mejor sistema para enriquecer por medio de una orden a los productores favoritos, de un lado, y de otro, a los planificadores, al comprador omnipotente.

Sea como fuere, podemos dejar a un lado la idea de la soberanía del planificador basándonos únicamente en que lo que pretende es mejorar el sistema de planificación colectivista —la vieja tendencia—, siendo así que la corriente principal del socialismo de mercado expresa una tendencia nueva. Planificar el mercado supone un control total centralizado y, en consecuencia, un Estado gigantesco y burocráticamente todopoderoso. En su lugar, el socialismo de mercado preconiza la opinión de que el mercado ejecuta mejor lo que la burocracia peor hace. Su ímpetu nace de la protesta: ya está bien de Estado ineficaz, costoso, de Estado creciente y burocrático que todo lo sofoca —ya está bien al margen de si lo que pretende el Moloch burocrático es planificar el mercado, o de si se conforma con acumular propiedades. Pero inmediatamente se plantea un interrogante: si hay que eliminar al Estado burocrático, ¿qué puede reemplazarlo? Las respuestas apuntan, de una u otra forma, al tipo yugoslavo de democracia industrial. El socialismo de mercado cuenta ahora con una experiencia real —el modelo de autogestión yugoslavo— en la

que reflejarse y desde la que poder formular una propuesta concreta. En contraste con la planificación *sobre* el mercado (desde arriba) de Lindblom, el socialismo de mercado pretende planificar *a través del* mercado y *con la colaboración del* mercado. El socialismo de mercado es verdaderamente lo que dice ser, algo muy poco frecuente en política.

Mi insistencia en la novedad del socialismo de mercado moverá al escéptico cultivado a preguntar: pero ¿qué es lo nuevo? La democracia industrial (basada en la autogestión de la fábrica por los trabajadores) se inventó, ya al doblar el siglo XIX, por los Webbs y después por G. H. D. Cole. Además, se ha escrito bastante sobre la democracia industrial desde el final de la Segunda Guerra Mundial [50]. Esto es cierto, pero no lo aceptaba la mayoría de los socialistas en cuanto socialistas; los sindicatos se mostraban hostiles por temor a perder el control sobre sus miembros y los partidos socialistas estuvieron de acuerdo cediendo a las presiones sindicales. Obsérvese también que los partidos de origen e inclinación ideológica, en el supuesto de tener que cambiar de orientación, necesitan un antepasado ideológico —una legitimación de su lado. Aquí la novedad reside en que mientras Marx se desvanece, Proudhon es redescubierto [51]. No sólo tenía razón Proudhon, y Marx estaba equivocado (sobre la propiedad, la burocracia y el Estado tirano producto de la revolución comunista); Proudhon era, además, inequívocamente socialista en el sentido de que el socialismo por él propugnado rebatía punto por punto la combinación socialismo-comunismo. Junto a Proudhon, por lo tanto, era fácil para los socialistas reconsiderar una larga serie de autores revolucionarios (no burgueses) que, irreductiblemente marxistas, denunciaron enérgicamente la degeneración potencial o real del

[50] Véase el capítulo I, sección 3 (y las notas 11 a 13). Desde luego en esa literatura pueden hallarse versiones distintas de la «democracia industrial», muchas de las cuales no incluyen la autogestión. Por ejemplo, la de Clegg, *A New Approach to Industrial Democracy* (Oxford: Blackwell, 1960) —un enfoque ampliamente asumido por el Informe de la Comisión Británica Real sobre Sindicatos y Empresarios y por el Informe del Partido Laborista de 1967, *Industrial Democracy*—, se sitúa fuera de la acepción objeto de examen así como las propuestas de la asociación del Partido Liberal Inglés y la fórmula alemana de la *Mithestimmung*. La *Industrial Deocracy*, de Blumberg (London: Constable, 1968) sigue, en cambio, la tradición Webb-Cole. Para un enfoque global conciso, que abarca Europa, de las propuestas legislativas y/o de las reformas promulgadas, que caen bajo el ámbito de la «democracia industrial» véase *Cogestione: Esperienze e Problemi* (Torino: Biblioteca della Libertà, 1976), núm. 63.

[51] Sigo aquí, y en gran parte de lo que continúa, a Luciano Pellicani, *Il Mercato e i Socialismi* (Milano: Sugarco, 1979), quien más que ningún otro neo-socialista actual reúne los hilos de la teoría del socialismo de mercado.

marxismo en burocratismo y en opresión generalizada: el «renegado Kautsky», Rosa Luxemburgo, el último Trotsky —sin mencionar injustamente otros muchos nombres [52]. Si el socialismo de mercado necesitaba un linaje, ya lo tiene. Ahora se encuentra lo bastante seguro para enfrentarse a los teóricos del mercado «puro» —Mises, Hayek, Milton Friedman— con argumentos. A todo ello añadiría que existe una enorme diferencia entre contar con un dispositivo esquemático y disponer de un campo experimental real. Existe, pues, una buena dosis de novedad en la forma en que el socialismo aúna y mezcla de nuevo los elementos de su sociedad perfecta.

Antepasados aparte, ¿cuál es la postura del socialismo de mercado ante la participación y el pluralismo? Definitivamente, acepta el *valor* del pluralismo y traduce su posición pluralista en la reivindicación de una «planificación policéntrica» (algo muy próximo a lo que se denominaba previamente descentralización generalizada y difusión del poder). En cuanto a la participación, puede decirse que la autogestión de los trabajadores es el equivalente de la «democracia participativa». Lo es en el sentido estricto, pero no en el amplio. Pellicani habla de *economía de mercado participativa* [53], pero matiza la expresión señalando que «la autogestión no debe ser confundida con la democracia directa, una fórmula prominente que es inaplicable en el contexto de los grandes números. Implantar la autogestión significa simplemente introducir el principio electivo, es decir, el mecanismo de delegación

[52] Karl Kautsky se convirtió, según el eslogan favorito de Lenin, en un «renegado» porque con su panfleto *The Dictatorship of the Proletariat* (1918) y, todavía más, con su obra *Terrorism and Communism* (1919) se pasó a la «democracia burguesa». Rosa Luxemburg, aunque compartía la opinión de Kautsky de que la dictadura soviética «sobre el proletariado» no conduciría el socialismo sino a la barbarie, expresó en *The Russian Revolution* (escrita en 1918, pero publicada en 1922) una crítica desde posiciones, digamos, de extrema izquierda libertaria. Trostky representa, empero, otra posición. Su *Revolution Betrayed* de 1937, sigue siendo uno de los análisis más lúcidos de las profundas razones estructurales de las degeneraciones burocráticas del comunismo (bajo Stalin); sin embargo, Trotsky nunca admitió que las degeneraciones fueran intrínsecas a la estructura: él las imputó a la aberración stalinista. (Véase la exposición magistral de Baruch Knei-Paz. *The Social and Political Thought of Leon Trotsky* (Oxford: Clarendon Press, 1978), capítulo 10: «Stalinismo: La revolución burocratizada»). Fue Bruno Rizzi quien primero consideró la contradicción intolerable en la que Trotsky incurría y llevó las premisas trotskistas hasta su conclusión lógica en *La Bureaucratisation du Monde* (París, 1939, trad. *Il Collettivismo Burocratico* [Milano: SugarCo, 1977]). La obra *Oriental Despotism*, de Wittfogel (New Haven: Yale University Press, 1957), es quizá la continuación histórica más magistral de la idea de la burocratización de Trotsky; y su conclusión de que es la ausencia de un sistema económico independiente del Estado la que conduce al despotismo total es muy importante para el socialismo de mercado.

[53] *Il Mercato e i Socialismi*, pp. 274-277.

del derecho a mandar, también en las fábricas» [54]. En este punto se invoca la planificación marco para contrarrestar las tendencias degenerativas de una autogestión abandonada a sí misma, o sea, para impedir un autoproteccionismo corporativo de cada fábrica y para evitar que se consuma aquello que debe destinarse a la inversión.

El razonamiento viene a ser el siguiente: «Primero, no se puede construir el socialismo democrático sobre la base de una economía en poder del Estado; segundo, el modo de producción socialista coincide con una economía de mercado basada en la autogestión y en la programación policéntrica» [55]. En cuanto a la empresa privada, se le permite disponer de su participación y, sobre todo, debe seguir siendo una *empresa,* una explotación abierta que asume riesgos y cuya recompensa, si tiene éxito, consiste en la obtención de beneficios. La propiedad privada no preocupa excesivamente a los partidarios del socialismo de mercado. Después de todo, fue Proudhon quien acuñó la frase «la propiedad es un robo»; empero, fue también Proudhon quien, a renglón seguido, mantuvo que la única manera de impedir el aplastamiento del hombre por el Estado era la propiedad privada: «Para contrapesar el poder público... y asegurar de esa forma la libertad individual... ésa será la función esencial de la propiedad. La fuerza del Estado es una fuerza de concentración; mientras que la propiedad es una fuerza descentralizadora» [56]. En esencia, la propiedad privada protege la libertad y otro tanto hace la competencia mercantil. En palabras de Proudhon, «la competencia es la misma ley del mercado», y ello implica que «suprimir la competencia equivale a suprimir la misma libertad... reenviar al trabajador al sistema de favoritismo y de abuso del que 1789 le liberó» [57].

En conjunto, diría que el socialismo de mercado propone un ideal vinculado de manera realista con los hechos [58]. Pero si el socialismo de mercado se maneja bien en el plano de la teoría, ¿qué hay de la

[54] *Ibid.,* p. 178. Esto está claramente muy lejos de la literatura sobre la democracia participativa contemplada en el capítulo V, sección 6, de esta obra.

[55] *Ibid.,* p. 274.

[56] Que la propiedad es un robo es el hilo conductor de la obra *What is Property?* (1840); la cita proviene, en cambio, de la obra más tardía de Proudhon, *La Théorie de la Propriété,* publicada a título póstumo en 1866, capítulo 5, sección 3. La distancia entre las opiniones de Proudhon y de Marx saltó a un primer plano con la *Philosophy of Misery,* de Proudhon, de 1846 (el título completo es el de *Système des Contradictions Economiques - Philosophie de la Misère*), a la que replicó inmediatamente Marx en 1847, con *The Poverty of Philosophy.*

[57] Proudhon, *Idée Générale de la Révolution* (Paris, 1851), p. 47.

[58] Conviene resaltar que esta conclusión es aplicable a lo que he denominado corriente principal y no se aplicaría a las varias nuevas izquierdas.

práctica? La práctica se apoya en gran medida en el caso de Yugoslavia [59]. El hecho de que se esté llevando a cabo un experimento en el mundo real constituye, de muchos modos, algo positivo y una fuente de energía para el socialismo de mercado. Pero si la aceptación es demasiado fiel, resulta ser a la postre un inconveniente [60]. El experimento yugoslavo descansa, tanto políticamente como desde cualquier otro ángulo, sobre bases poco sólidas [61]. Dos aspectos merecen mencionarse. En primer lugar, aún no hemos visto un caso real de «propiedad social», es decir, ni privada ni estatal. El sistema yugoslavo de autogestión no es lo bastante auténtico ni está respaldado por la propiedad social de la fábrica por sus trabajadores: las participaciones *pro capite* que no pueden comprarse ni venderse libremente, pero constituyen todavía la norma a tenor con la cual se distribuyen las recompensas, se reparten las pérdidas y se recompensa el éxito colectivo [62]. Aparte del principio —de que puede existir efectivamente la propiedad social—, el problema concreto es el de los incentivos, el de fortalecer las motivaciones que no cuentan con una alternativa permanente en la participación por la participación. En segundo lugar,

[59] En buena parte, aunque no enteramente, el plan sueco Meidner (una propuesta muy detallada de autogestión industrial) y el Informe británico Bullock, que es similar, son autóctonos. Véase R. Meidner, *Il Prezzo dell'Eguaglianza* (Cosenza: Lerici, 1976).

[60] La literatura sobre el experimento yugoslavo ha llegado a ser muy abundante. Véase A. Meister, *Socialisme et Autogestion: L'Expérience Yugoslave* (Paris: Editions du Seuil, 1964); B. Horvat, *Towards a Theory of Planned Economy* (Belgrade: Yugosla Institute Economic Agffairs, 1964); S. Pejovic, *The Market Planned Economy of Yugoslavia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966); J. Wilczynski, *The Economics of Socialism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970); W. Brus, *The Market in a Socialist Economy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972); Morris Bornstein, ed., *Plan and Market: Economic Reform in Eastern Europe* (New Haven: Yale University Press, 1973); R. Bicanic, *Economic Policy in Socialist Yugoslavia* (New York: Cambridge University Press, 1973); J. Vanek, *The General Theory of Labor Managed Market Economics* (Ithaca: Cornell University Press, 1970); J. Vanek, ed., *Self-Management* (Baltimore: Penguin Books, 1975); M. Drulovic, *La Democrazia Autogestita* (Roma: Editori Riuniti, 1978).

[61] Entre las valoraciones críticas, véase Ota Sik, *Marxismo-Leninismo e Società Industriale* (Milano: Garzanti, 1974); y A. Garand, *L'Autogestion, l'Entreprise, et l'Economie Nationale* (Paris: France-Empire, 1974). Desde una base política, el testimonio de Milovan Djilas, *The New Class* (New York: Praeger, 1957), sigue siendo importante.

[62] Son precisamente las limitaciones para comprar y vender las que convierten a un título de propiedad en «social». Las experiencias occidentales de distribución de participaciones sociales a los trabajadores indican que los receptores tienden a vender sus participaciones, considerándolas como algo adicional a su salario. Un posible remedio para evitar que esto suceda es permitir la venta (a la empresa) sólo cuando el empleado la abandona y prohibir la compra a terceros ajenos a la empresa.

y lo que es más importante, el experimento yugoslavo no suprime la realidad del «capitalismo de Estado». La acumulación de capital y su corolario, la adjudicación de los recursos de capital, se encuentra aún enteramente en manos del Estado. Al final siempre tenemos que contar con este obstáculo. Normalmente tampoco los sistemas de mercado funcionan bien por esa razón; en la mayoría de los países occidentales el «consumismo» reduce la acumulación de capital hasta un punto peligrosamente bajo y los economistas siguen preocupados obsesivamente por el estancamiento y la inflación. En todo caso, los sistemas que no son de mercado funcionan peor, y Yugoslavia no constituye una excepción que pueda calificarse de convincente. El fulgor de su relativa prosperidad —a tenor con los patrones del Este— es el resultado de una economía privada abandonada en gran medida a su suerte y del flujo del capital occidental; no del dispositivo de la autogestión. La pregunta ¿son *necesariamente* los sistemas de mercado sistemas de empresa privada?, sigue sin resolverse [63].

Otro interrogante abierto es si el socialismo de mercado (en teoría, al margen de la práctica yugoslava) puede igualar, en términos de maximizar la productividad y de minimizar los errores y desaprovechamientos, la actuación del mercado como tal, en cuanto sistema autodirigido. Si no puede, tenemos que llegar a una transacción. En nombre del socialismo de mercado, y de sus méritos, hay que admitir que por lo menos propone una solución de compromiso plausible. Más aún, el socialismo de mercado aporta un proyecto digno de atención en un mundo desmoralizado carente de ideas y de ideales. Quizás el dilema de Hobson no es solamente entre la crueldad de la eficacia del mercado y al otro extremo la ineficacia sin sentido de la planificación colectivista. Quizás estamos encontrando nuestro camino hacia un «sistema mixto» verdadero, hacia un tercer modelo real (no simplemente diferentes combinaciones de la misma cosa). Afirmar, con Lindblom, que todos los sistemas del mundo real «practican algún grado de socialismo de mercado» [64] produce más confusión que luz. La diferencia entre los sistemas económicos la establecen sus *primeros móviles,* sus principios y mecanismos conductores. Mientras

[63] En esencia, el argumento a favor de la propiedad y de la empresa privada es que las cosas y los recursos que no tienen propietario invitan a una conducta irresponsable: no hay que tener cuidado con lo que no «me pertenece». Expresado más técnicamente, los usuarios de una *res nullius,* de una propiedad estatal o de una propiedad común no llegan a interiorizar los costes y beneficios de la misma. Para una visión amplia, véase J. R. Pennock y J. W. Chapman, eds., *Property* (New York: New York University Press, 1980), que contiene unos ensayos excelentes. Cfr. también Alan Ryan, *Property and Political Theory* (Oxford: Blackwell, 1984).

[64] *Politics and Markets,* p. 112.

la política del socialismo consista simplemente en traspasar la propiedad privada a manos del Estado, el socialismo puede conseguir al fin eliminar el sistema de mercado; pero no puede lograr establecer una nueva lógica económica, otro primer móvil eficaz. La teoría actual del socialismo de mercado lo comprende y tiene una justificación. Pero el socialismo de mercado no existe casi en ningún sitio; es aún, fundamentalmente, un proyecto, y no le ayuda en absoluto el que se le prive de su carácter distintivo.

Comenzamos analizando la «planificación». ¿Dónde nos encontramos ahora respecto de nuestro comienzo? Es decir, ¿dónde se encuentra el socialismo de mercado *vis-à-vis* la distinción analítica entre planificación limitada y planificación total? Yo diría que proporciona sustancia y realidad a una etiqueta —planificar— de la que se han aprovechado los occidentales y que, en el mejor de los casos, han empleado de forma poco concluyente. Al mismo tiempo, está claro que la planificación prevista por el socialismo de mercado pertenece aún al tipo de la «planificación limitada» (tal y como se ha definido). El socialismo de mercado desea que el mercado, en sus aspectos competitivo-pluralistas, actúe, siga siendo (a pesar de ser dirigido y regulado) un protagonista central. Además, el socialismo de mercado representa efectivamente la respuesta a la planificación total de los regímenes comunistas y su negación misma. Sus credenciales democráticas son sólidas e impecables. Los economistas de mercado dudan seriamente de su viabilidad económica que, sin embargo, representa la única opción que quizás no nos falle.

XIV.5 *La planificación democrática*

En las secciones precedentes el discurso se ha circunscrito básicamente a problemas económicos discutidos en términos económicos. Un sistema económico no es un sistema político. Empero, ambos están interrelacionados, y para apreciar tales interrelaciones voy a pasar a discutir los problemas políticos en términos políticos.

Basándonos sólo en razones económicas es justo reconocer el triunfo de la tesis pro-mercado. Si no vence, y si efectivamente debe ser derrotada, lo será por causas políticas. Como se indicó antes, el orden espontáneo del mercado, o autoordenación, va en contra de la marea del proyecto igualitario y concretamente contra la marea del «proyecto redistributivo». Precisamente es en este campo donde el mercado encuentra a sus enemigos implacables. Importa notar que en su base se trata de una postura ética, no política. Pero aun así el proyecto redistributivo depende totalmente de *medios políticos;* está

confiado a manos públicas y, si fuese preciso, a unas manos fuertemente coercitivas.

Podemos considerar al Estado que dirige el sistema económico como un «Estado económico» y al Estado dueño de industrias como un «Estado industrial». No obstante, el «Estado político» aún sigue ahí, y es la organización política que dirige los servicios económicos. Hasta ahora me he referido a la *planificación,* pero no a los planificadores. Pero los planes no son entidades sin cuerpo; son preparados por individuos a los que se ha otorgado el poder de decidir por sí mismos. Sólo si hablamos de un sistema de mercado —es decir, de un orden autoordenado— podemos eludir preguntarnos ¿quién ordena el mercado? En el caso de la planificación, no cabe evitar preguntarse ¿quién planifica? Hasta el presente hemos distinguido entre planificación limitada y planificación total. En términos políticos, sin embargo, se distingue entre planificación democrática y planificación no democrática, y el problema es determinar hasta qué punto y de qué manera es compatible la planificación con la democracia. Ciertamente, a primera vista la planificación limitada encaja en el marco de la planificación democrática, mientras que la planificación total corresponde a la planificación no democrática. Sin embargo, a medida que pasamos de las etiquetas económicas a las políticas, pasamos a plantearnos problemas distintos.

Una forma de retornar al ámbito de la política es preguntarse: ¿quiénes son los planificadores? En un sistema democrático, las líneas principales de la política económica son aprobadas por el parlamento y discutidas por el gobierno, de modo que caen bajo la competencia de los políticos elegidos por sufragio universal. De ahí que no resulte extraño que nuestras democracias hayan avanzado tan poco, hasta ahora, en términos de planificación racional (el criterio) o de planificación limitada. Podemos aprobar un montón de regulaciones, de contrarregulaciones, de excepciones y nacionalizaciones; pero incluso una montaña de intervenciones no equivale por sí misma a una «planificación» en cualquier sentido significativo del término. ¿Dónde está la coordinación? ¿Dónde se encuentra el proyecto global? Mucho de eso, aunque se denomine planificación, es de hecho un caos. De igual modo, y pensando en la planificación como «organización racional», ¿cuánta racionalidad cabe esperar de legisladores y gobiernos? Por supuesto, para el político lo racional es corresponder a los votos con favores, y cada medida política puede justificarse alegando uno u otro motivo racional. Pero aquí nos referimos a la planificación: lo que tiene que ser racional es el proyecto global. E incluso una fundamentación no demasiado estricta de la «planificación racional» exige el cumplimiento de dos condiciones: el conjunto

debe ser congruente en su interior *(la racionalidad entendida como coherencia),* y, en fin, hay que contar con medios suficientes y apropiados para la consecución de la meta propuesta *(la racionalidad entendida como adecuación medios-fines)* [65].

Si eso es así, las posibilidades de que los gobiernos democráticos cumplan con esas condiciones son escasas. El puro cálculo de los medios requiere un alto nivel de conocimiento profesional y la coherencia del diseño global exige poder decidir autónomamente, es decir, no tener que ceder a otras demandas sectoriales y a corto plazo. En cambio, en la realidad el reclutamiento del personal político guarda poca relación con la preparación y, por otra parte, los políticos, en general, adoptan las medidas de política económica pensando en el futuro inmediato, cediendo a presiones contradictorias y con su preocupación centrada en los costes y las victorias electorales próximos. Así, pues, cuando pedimos a nuestros políticos una planificación racional, les estamos pidiendo algo muy difícil de obtener.

La pregunta ¿quiénes son los planificadores?, puede tener una respuesta distinta, a saber, que los planificadores son los *expertos,* no los políticos. Los políticos protegen a los expertos, pero son aconsejados por ellos (por economistas y por los funcionarios adecuados). Los expertos son también, y esto es fundamental, los encargados de la ejecución. En la medida en que esto sea así, las posibilidades de una planificación racional (tal y como se ha definido) parecen más claras. Pero en cuanto el experto entra en escena comienzan las quejas del demócrata participacionista, el cual dirá que (la actuación del experto) representa un paso más en el alejamiento de la democracia e incluso contra la democracia —la democracia entendida como poder del *demos.* A mi juicio, significaría un cambio desde los factores de producción de la democracia * (del cuánto cuenta la voz del pueblo) al producto de la democracia ** (al cuánto se beneficia el pueblo), y yo he sostenido que éste no es sólo un cambio legítimo, sino también difícilmente evitable [66]. Pero nunca he mantenido que el producto de la democracia —concebida como demodistribuciones— pueda quedar totalmente desconectada de los factores de producción de la democracia. Ha llegado el momento de examinar atentamente esta conexión, pues una conexión debe existir.

---

[65] Así entendía, en esencia, Max Weber la racionalidad y específicamente la *Zweckrationalität.* Mannheim denominaba «racionalidad funcional» a la coordinación entre medios y fines. Véase *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1940), pp. 52-60.

* *democracy in input,* en el original. *(N. del T.)*

** *democracy in output,* en el original. *(N. del T.)*

[66] Véase el capítulo VIII, sección 6.

Para decirlo brevemente, cuanto más nos apoyemos en el pueblo menores serán las probabilidades de llevar a cabo una planificación racional, y, a la inversa, cuanto más nos apoyemos en el experto, menos demócratas seremos en términos de poder del *demos*. Lo cual complica el problema de la *planificación democrática*. Como decía, la planificación democrática no es lo mismo que la planificación limitada; la primera nos plantea una serie definida de problemas políticos.

Mannheim creía que la planificación democrática debía básicamente presuponer una «planificación para la libertad» y descansar en ella. Por «planificación para la libertad» entendía la manipulación del medio por las ciencias sociales a fin de obtener espontáneamente de los individuos el comportamiento apropiado y deseado [67]. Yo no estoy preparado en lo más mínimo para ir tan lejos. Lo que pretendo es más simple, a saber, que si hablamos de planificación democrática debe haber algo de democrático en ella. He admitido que el elemento democrático no tiene por qué estar en el factor de producción de la democracia y que, en realidad, tendrá que encontrarse mucho más en el producto de la democracia. Pero tengo que repetirlo de nuevo: es la democracia (el poder de que está investido el pueblo) quien debe vigilar y hacer realidad la demofilia y los demo-beneficios. Lo que significa que debe seguir existiendo la estructura política de la democracia. Al mismo tiempo, debe acoger a los expertos, pues carece de sentido emprender una planificación con inexpertos. Lo que debemos hacer, por lo tanto, es, en última instancia, valorar la función y el peso del experto. Para apreciar completamente la amplitud de este problema hay que abordarlo en su planteamiento inicial. De hecho, son dos los planteamientos iniciales implicados. Uno plantea la cuestión: ¿cuál es la solución democrática al problema del poder? El otro se asienta en la premisa según la cual la democracia no presupone la competencia en absoluto.

XIV.6 *Democracia, poder e incompetencia*

Si existe un problema fundamental resuelto por el liberalismo y más tarde por la democracia liberal, ese problema es el de la *conten-*

[67] Véase «La sociedad planificada y el problema de la personalidad humana», en *Essays on Sociology and Social Psychology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1953), parte 4; y *Freedom, Power and Democratic Planning* (London: Routledge & Kegan Paul, 1950), *passim*. El propio Mannheim conocía el peligro de una planificación que eventualmente afecta a la misma naturaleza del hombre. Al responder la pregunta ¿quién planifica a los que planifican?, confesó: «Cuanto más pienso sobre esto, más me obsesiona» (*Man and Society in an Age of Reconstruction*, p. 74).

ción del poder —del poder político. Esto no sólo es aplicable al pasado, sino, todavía más, al futuro. Por débiles e impotentes que sean nuestras democracias, «el potencial de poder» en el mundo actual ha adquirido magnitudes difícilmente imaginables. La era tecnológica proporciona instrumentos que pueden multiplicar por mil la fuerza material del hombre, de un solo hombre. La amenaza del poder crece de forma aterradora. De ahí que el problema del poder del Estado sea más agudo que nunca. Por lo tanto, es importante preguntarse: ¿cuál es la postura democrática ante el poder? O mejor dicho, ¿cuál es la solución democrático-liberal al problema del poder? *Prima facie* parecería que no hay una contestación definitiva, ya que existen dos opiniones contradictorias.

Según la primera de ellas, las democracias continentales han proseguido con la tarea de las monarquías absolutas, actuando como poderes niveladores supremos que han destruido todos los *corps intermédiaires,* todos los poderes intermedios [68]. La democracia, desde esa perspectiva, ha significado una amenazante concentración de poder en el Estado, pues una vez que se han desmantelado todas las sedes de poder situadas entre el individuo y el Estado lo único que resta es una llanura de súbditos que pueden ser fácilmente dominados desde la única cima existente. Pero mientras algunos autores ven con preocupación la disolución de todos los contrapoderes autónomos, otros denuncian a las democracias actuales por tolerar el aumento de las desigualdades económicas, bajo la apariencia de una igualdad formal, y por permitir la formación de *holdings* financieros gigantescos de poder capitalista que pueden ser más fuertes que el propio Estado [69].

Los dos diagnósticos parecen diametralmente opuestos. A tenor con el primero, la democracia reduce a todos a la impotencia. Para el segundo, la misma democracia resulta impotente porque es superada por los poderes económicos. En el primer caso, se afirma: con su política igualadora, la democracia desposee a todos de poder ante el Leviathan. En el segundo supuesto se dice: la democracia no iguala en absoluto; en realidad ella misma se ve privada del poder por los poderosos *de facto.* Así, mientras la primera tesis propugna la dispersión del poder concentrado, la segunda defiende el fortaleci-

[68] Esta es precisamente la tesis expuesta por Tocqueville en *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris, 1856).

[69] Un tercer protagonista aquí es el poder del trabajo organizado. Si bien tengo que dejar a un lado esta complejidad adicional, debe quedar entendido que el sindicalismo tiende a ser un «Estado dentro del Estado» e interfiere, o puede interferir, en los mecanismos del mercado con más fuerza que los monopolios.

miento del poder central y, en vista de ello, la atribución al Estado de tanto poder económico como de poder político. Pero no debemos olvidar que los dos diagnósticos se refieren a problemas diferentes. Los que resaltan el peligro de una concentración excesiva de poder en el Estado están intranquilos por el *poder de la espada,* mientras que los que piden más poder para el Estado están inquietos por el *poder del dinero.* Siendo así, conviene asegurarse de que cada preocupación no sobrepase su ámbito de validez. De un lado, resulta congruente con la preocupación política sostener que la concesión de cantidades iguales de poder infinitesimal a todos y cada uno equivale simplemente a una pulverización del poder y, con ello, a un vacío de poder peligroso dentro de la sociedad. En consecuencia, la preocupación política favorece los dispositivos poliárquicos y pluralistas. De otro lado, la preocupación económica está justificada por la existencia de desequilibrios de poder que traicionan el espíritu de la democracia y desmienten su presunta igualdad. Lógicamente el desplazamiento de nuestra atención desde el ámbito de las relaciones ciudadano/Estado, al de las relaciones pobre/rico, empresarios/trabajadores, determina un cambio en la búsqueda de soluciones.

Así, pues, lo expuesto no demuestra la existencia de dos respuestas mutuamente contradictorias a la cuestión: ¿cuál es la solución democrática del problema del poder? Examinadas una a continuación de la otra, secuencialmente, ambas respuestas ocupan su lugar respectivo. Por poco que nos importen las formas políticas, la prioridad procedimental sigue siendo lo que es y no permite situar a la democracia económica por delante de la democracia política. La denominada cuestión social no puede resolverse poniendo simplemente entre paréntesis el problema del Estado, pues es al Estado a quien se exige que resuelva el problema socio-económico. De ahí que, por lo que respecta al problema político del poder, no dispongamos de dos soluciones, sino de una sola.

Pueblo y Estado son dos palabras que poseen un referente distinto. Puede hablarse del Estado democrático como el «Estado del pueblo» para indicar que un puente une ahora ambas orillas; pero un puente no sustituye a las orillas, sino que las presupone. Podemos jugar cuanto queramos con la frase «el pueblo es el Estado», pero el Estado no es el *pueblo,* sino unos pocos situados por encima, y situados realmente *por encima* del pueblo. Los hechos son que el poder que pertenece materialmente al Estado no pertenece al pueblo y que

[70] Se dice que el pluralismo social es el equivalente de la separación constitucional de poderes. Sin embargo, un pluralismo social que carece de protección constitucional es, en sí mismo, ineficaz; puede llevar a la práctica el pluralismo constitucional, pero no sustituirlo.

cuanto más poder se confiere al Estado, menos le resta al pueblo. El problema es, pues, ¿qué pueden hacer *los que están fuera,* el pueblo, respecto a *los que están dentro* del Estado? Evidentemente no todos podemos formar parte de este último círculo (incluso suponiendo que quisiéramos hacerlo). De donde lo mejor que podemos hacer *desde fuera* es limitar el poder de los que están dentro, y la forma más segura de hacerlo es dispersar el poder. Concretamente, el poder es controlado mediante contrapoderes; la técnica para «neutralizar el poder» consiste en impedir que existan poderes demasiado poderosos. En cuanto a la democratización del poder, el requisito adicional es que esos contrapoderes sean, en la medida de lo posible, de naturaleza democrática y que se confíen a una sociedad multigrupal de asociaciones verdaderamente voluntarias, de grupos verdaderamente participativos [71].

No sólo es ésta la solución democrática al problema del poder político, sino que es también el *porro unum,* la prioridad primera de toda la tradición política del Occidente. Pues la totalidad de la tradición occidental se ha preocupado incesantemente de despersonalizar el poder, de sustituir el poder personal por el poder impersonal, de que la persona que ocupa un cargo de mando se dedique de lleno al cargo. Desde esta óptica, la pregunta ¿por qué la democracia? encuentra una sencilla respuesta: porque no conocemos otra fórmula política que libere a los ciudadanos del *temor de las personas* a las que se confía el poder. Sin embargo, la democracia, en conjunto, ha conseguido conjurar el poder arbitrario y personalizado precisamente porque es un mecanismo creado con ese propósito. Funciona con esa tarea como perspectiva. Es efectiva en la medida en que sirve a ese propósito. ¿Y respecto de otros fines? Concretamente, ¿es la democracia un instrumento adecuado teniendo en cuenta las ambiciones de una era tecnológica, una era que desea en última instancia «planificar la historia»?

Si logramos controlar el poder, ello se debe en gran parte a que la democracia opera en la práctica como un mecanismo de moderación, filtración y decantación de los procesos de poder. Desde el punto de vista de la velocidad de actuación, la democracia implica un procedimiento de adopción de decisiones más bien lento, y desde la perspectiva de su ámbito de acción, un abanico de decisiones de alguna manera restringido. No es posible evitar el pago de precio y la aceptación de ciertas limitaciones si deseamos domar al poder. El precio es una suerte de inercia temporizadora, a veces una falta de

[71] Esto es, recuérdese lo que significa democracia «social». Véase el capítulo I, sección 3, y capítulo XIII, secciones 5-6.

resolución y, aún más, un notable desperdicio de esfuerzo. De donde se deduce que si lo que pedimos a la democracia es que sea un proceso creciente de transformación racional y global, le pedimos demasiado.

En una segunda línea de consideraciones, importa afirmar que un sistema democrático no presupone ni requiere la *competencia*. Si lo hiciera, ¿cómo podríamos justificar la igualdad política, es decir, el igual peso y el igual derecho de cada voz electoral? Como apunta acertadamente Friedrich, «la igualdad política es compatible sólo con la legitimidad democrática... Si existe... la creencia de que el derecho a gobernar... descansa en la posesión de características especiales, no puede evidentemente existir la igualdad política» [72]. Aunque generalmente contamos con profesionales de la política, son «profesionales» en el conocimiento del manejo del juego de la política, no profesionales en otros campos, *no expertos*. Como vimos al examinar la teoría electoral de la democracia, no existe una incongruencia intrínseca en la falta de competencia de los cuerpos electorales [73]. No la hay siempre que no se demande del sistema democrático una actuación absolutamente al margen de los límites dentro de los cuales rigen sus premisas.

En principio, no es verdad que la política no exija un conocimiento y una competencia adecuados. Tan sólo es cierto que *cierto tipo* de política puede arreglárselas sin necesidad de expertos; concretamente, la «pequeña política» cuya preocupación primordial es proteger a los seres humanos del dominio del despotismo. En otras palabras, el postulado democrático de que la política no supone una cualificación especial es válido en tanto que la política democrática se mantenga en la esfera del universo de las dimensiones medianas, si no pequeñas, de la política. Si un sistema político se basa en la presunción de que todos son capaces por derecho de nacimiento de manejar asuntos políticos, debe atenerse a su propia presunción, y en virtud de ello reconocer la existencia de determinadas fronteras que no deben ser cruzadas. Esto significa lisa y llanamente que en tanto en cuanto la democracia se fundamenta en la falta de un conocimiento especial, no proporciona base alguna desde la que lanzarse a la gran aventura política de la ingeniería de la historia. Si queremos democracia, tenemos que contentarnos con lo que nos proporciona. De otra forma, si lo que buscamos es una «sociedad racional» preconcebida y bien diseñada tendremos que solicitar la ayuda de los expertos y depositar nuestra confianza en ellos. Una operación requiere

[72] *Man and His Government* (New York: McGraw-Hill, 1963), p. 296.
[73] Véase el capítulo V, *passim*, pero especialmente las secciones 5-7.

de un cirujano; si no queremos cirujano, tendremos que hacer la operación sin él. Si participamos del ideal de la persona cuya ambición es «hacer del mundo... una enorme máquina cada una de cuyas partes se mueva apretando un botón de acuerdo con el diseño establecido» [74], el precio que hay que pagar por ese mundo construido al modo de un reloj es la democracia [75].

El postulado democrático de la no necesidad de cualificación tuvo su expresión más pura en la *polis,* donde los cargos eran designados por sorteo. En la actualidad, lo seguimos aplicando en mucha menor medida, ya que, después de todo, las elecciones deben servir para escoger a algunas personas «elegidas», es decir, para hacer una selección. En el marco de una democracia atenta a una planificación limitada, ese postulado será de aplicación aún más restringida. Y más allá de ese punto, será inaplicable. Cuanta mayor sea la planificación total pretendida, más deberá ceder la incompetencia democrática ante la competencia tecnológica.

XIV.7 *La función del experto*

He hecho un rodeo considerable, pero necesario. En nuestro paso por el último cuarto del siglo XX nos encontramos situados incómodamente, y a veces un tanto confusamente, entre estos dos extremos: un gobierno de personas que no son expertos sobre expertos, o un gobierno cuidadosamente planificado por expertos, sin democracia. Para que una democracia subsista debe mantenerse alejada de ambos extremos y, sin embargo, la dirección en que debemos movernos es inconfundible: es la dirección impuesta por los beneficios y las cargas del progreso tecnológico. La tecnología es verdaderamente nuestro *deus ex machina*; es el dios que nos mantiene vivos y, sin embargo, nos hace esclavos de su *machina*. Pues al final el dios no es sino nosotros mismos; somos nosotros los que tenemos que pagar por las maravillas que recibimos [76].

---

[74] Hayek, *The Counter-Revolution of Science,* pp. 101-102.

[75] Esto estaba ya muy claro y fue claramente admitido por Saint-Simon y su escuela y, también, por Comte. Sólo Proudhon, entre los padres fundamentales del socialismo, rechazó esta implicación.

[76] La literatura sobre la era de la tecnología es verdaderamente abrumadora. Entre las interpretaciones más sutiles se encuentra la de Sergio Cotta, *La Sfida Tecnologica* (Bologna: Il Mulino, 1968). La obra de gran influjo de Jacques Ellul, *The Technological Society* (New York: Knopf, 1964), identifica «tecnología» con «técnica», es decir con los medios para la consecución de fines, y, a mi juicio, no es convincente.

A medida que aumenta nuestro conocimiento general se hace mayor la diferencia de conocimiento entre los especialistas y los no especialistas. Traducido a la aritmética democrática, esa diferencia es la siguiente: existe un desequilibrio creciente entre un conocimiento sin poder (de los pequeños y múltiples grupos de especialistas) y una ignorancia todopoderosa (de las mayorías de no especialistas). Para que la democracia no llegue a ser una forma política insoportable tenemos que reducir ese desequilibrio, es decir, debemos rendirnos a la necesidad de una democracia que, sin ser gobernada por los expertos, cuente con sus conocimientos técnicos. Hoy en día, y no obstante la retórica en contrario, *nos movemos* en la dirección de *menos* poder del pueblo. La causa obvia de ello es que un máximo de poder popular sólo es posible en sociedades simples en las que las tareas de dirección son relativamente elementales. La mayor complejidad, interconexión y la magnitud gigantesca de los mecanismos de la vida social y económica determinan que la opinión del experto adquiera un peso específico superior a su voto como elector. Aun si las preocupaciones electorales pueden conducir al político a ignorar el consejo del especialista, hoy ya el «poder de iniciativa» se encuentra en buena parte en los colectivos de cerebros y de los tecnoexpertos. Este desarrollo no debe alarmarnos, ya que una democracia sobrevive mientras lo que es esencial —y, por lo tanto, *debe* ser controlado— se mantiene en la órbita de los controles democráticos. Las burocracias, por ejemplo, no están organizadas de acuerdo con criterios democráticos; empero, sólo el demócrata participacionista se siente molesto por ello. Es aún más frecuente en el caso de las estructuras militares (incluso en la democracia griega la elección de los *strategoi*, los mandos militares, constituía una excepción a la regla del nombramiento por sorteo). Como señaló Michels hace ya algún tiempo, la mayoría de los organismos en funcionamiento en un sistema democrático no tienen y (argüía) nunca tendrán una estructura democrática; no obstante, y a pesar de sus graves predicciones, las democracias han sobrevivido. Así que la planificación democrática no tiene por qué plantear problemas insolubles, con una condición: que les prestemos la debida atención. En cambio, parece que vivimos inmersos en la contradicción.

Mientras la democracia se conciba como un mecanismo para neutralizar el poder, tendremos una democracia adaptable a las exigencias de la planificación. Pero si, en cambio, pensamos que hombres y mujeres deberían participar activamente en la función de gobierno —como dice la «nueva» teoría democrática—, es absurdo preconizar cualquier tipo de planificación, ya que ésta requiere que el que no es experto se subordine al experto, esto es, una democracia no auto-

gobernante, sino crecientemente gobernada. Tampoco tiene sentido alguno perfeccionar de un lado un dispositivo creado para funcionar con unas mínimas dosis de conocimiento y dentro de los límites de una *razonabilidad genérica* —es decir, sobre la base del sentido común— e insistir, de otra parte, en que el mismo mecanismo satisfaga las demandas de una *razón científica* especializada. En suma, no podemos *tener* los dos: más democracia, es decir, un *maximum* de poder popular, y más planificación, es decir, más poder para los planificadores. Sólo podemos *pedir* ambos; y esto significa que nuestra cabeza va en una dirección y nuestros pasos en otra. Un camino seguro para terminar tropezando, me temo, al final.

Mi preocupación aquí no es establecer metas, sino señalar las incongruencias. Algunos de nosotros podemos considerar como algo apetecible el ideal de una sociedad construida como un aparato de relojería, meticulosamente calculado por una mente superdotada. Pero aun así, debe quedar claro que la democracia no es sólo un instrumento *inadecuado* para tal fin, sino que es además la encarnación del *ideal opuesto*. Sobre la base de la concepción democrático-liberal de la vida, carece de sentido que alguien estuviera encargado de predeterminar y calcular la forma de conseguir la felicidad, de establecer lo que queremos y lo que debemos valorar. El hombre occidental ha sido educado durante mucho tiempo en la creencia de que cada uno tiene sus propias necesidades por razones propias. Para esta *Weltanschauung*, pretender fijar el universo de las preferencias, de la felicidad, de las metas, equivale a una forma última de servidumbre, puesto que implica que tratamos al hombre como si fuese un «objeto». Concretamente, según la concepción democrática de la vida, sólo la voluntad del pueblo puede determinar cuál es el interés del pueblo. Lo que significa que no existe otra manera de asegurar la atención a los intereses al pueblo; significa también que los seres humanos están interesados en lo que *ellos mismos quieren*, no en lo que otros quieren por ellos. Resulta del todo incongruente, por lo tanto, buscar al mismo tiempo un mundo en el que la opción por la vida buena es *subjetiva*, y un mundo en el que se encargue a la sofocracia tecnológica la misión de escoger la vida buena *objetiva*.

Supongamos, con toda probabilidad erróneamente, que alguna vez en el futuro nuestros conocimientos técnicos hicieran posible una ciencia de la sociedad tal que pudiera realmente controlar el mundo del hombre. Aun en ese caso, nuestra concepción de la vida exigiría que no fuera el experto quien decidiera cuál es la vida buena. Nosotros no pediríamos al ingeniero social que determinara cuáles deben ser nuestras preferencias, ni qué fines debemos perseguir. El se encargaría más bien de avisarnos con anticipación de nuestros erro-

res y de advertirnos con tiempo de las consecuencias de nuestra opción por determinada empresa. La línea divisoria puede, pues, quedar establecida del siguiente modo: un gobierno de expertos es admisible en lo que hace a los medios, pero no a los fines.

¿Dónde nos sitúa esta discusión en torno a la distinción entre los factores de producción de la democracia (demo-poder) y el producto de la democracia, es decir, los demobeneficios que se piden a la planificación democrática? Hemos visto que a pesar de los renacimientos del primitivismo democrático, todos los imperativos de un mundo tecnológico van en contra de los factores de producción de la democracia y, más aún, en contra del sueño participacionista. De hecho, el equilibrio entre los factores de producción de la democracia y el producto de la democracia se ha ido alejando del poder del demos. Es cierto que el equilibrio puede establecerse en distintos puntos. Pero debe haber un equilibrio. Este equilibrio depende a la larga de la cantidad de poder que estemos dispuestos a confiar al experto. Mientras proponga y aconseje, sólo es una necesidad. Pero ¿hasta dónde podemos llegar en nombre de la «planificación democrática»? Una forma de contestar es examinar la idea del gobierno de la ciencia.

XIV.8 *El gobierno de la ciencia*

Hasta ahora he hecho una referencia superficial a una planificación de la historia o a una ingeniería de la historia, a un mundo construido como un aparato de relojería y a una «sociedad racional» moldeada por la ciencia. Si bien estas expresiones son comprensibles de modo intuitivo, merecen un examen más detenido. Todas ellas encuentran una matriz común en el advenimiento de la ciencia, y más concretamente en la idea de que la victoria de la ciencia sobre la naturaleza puede reproducirse en el momento oportuno en el ámbito social con un triunfo igual de la «ciencia de la sociedad».

Comte otorgó a esta ciencia la supremacía última y le asignó el nombre de sociología [77]. Le precedió Saint-Simon. Sin embargo, durante unos siete años, entre 1817 y 1823, Comte actuó como colaborador anónimo de Saint-Simon, y es patente una fuerte y común

[77] Es interesante saber que su etiqueta preferida era la de «física social». Optó por la de «sociología» después de haber acusado a Quetelet de haber empleado (y deteriorado) la expresión «física social», refiriéndola a la «mera estadística». Pero hasta el cuarto volumen (1839) de su *Cours de Philosophie Positive* (1830-1842), Comte insistía en hablar de física social. La palabra «sociología» fue la escogida en la versión final de su *Système de Politique Positive* (1851-1854) y no la anterior del *Système* publicada en 1822 (con un título distinto) y de nuevo en 1824.

fuente de inspiración entre los dos. Saint-Simon, como independiente, y Comte y casi todos los prosélitos de ambos como integrados, nacieron en el suelo fértil de la Ecole Polytechnique creada en París por la Convención revolucionaria en 1794. Era una escuela para ingenieros, pero también, aún más, la encarnación del «espíritu científico» de la Ilustración representada eminentemente por Condorcet. No es extraño que Hayek se refiera a lo que hemos llegado a denominar cientifismo como «la mentalidad politécnica» [78]. Sin embargo, el *cientifismo* es una etiqueta que indica más un *exceso de ciencia* y específicamente un positivismo científico que todo lo penetra (tal y como lo propugnó y lo representó Comte). En nuestra línea de investigación, todo esto equivalía, en palabras de Ernest Renan —un historiador eminente y comteano—, a «organizar la humanidad científicamente; algo que es la última palabra de la ciencia moderna; una pretensión atrevida, pero legítima» [79]. Eso ocurría hace más de un siglo y Renan todavía profetizaba. En la actualidad no es una pretensión distante e imprecisa. Hoy contamos con una ciencia que ha saltado mucho más allá de los sueños disparatados de los primeros positivistas. Los científicos son legión y, para ellos, una humanidad organizada científicamente no es sólo una idea agradable, sino un ideal que se encuentra a su alcance.

¿Aceptamos, pues, la etiqueta general de *gobierno de la ciencia?* Sugiero que lo hagamos; ya que con ello contamos con una protección y con un enfoque eficaz. Dicha expresión nos proporciona un asidero para examinar los antecedentes del ideal de una «sociedad racional» y para captar el ímpetu intelectual que la empuja a un primer plano. Además, resulta interesante por tres razones. En primer lugar, contrasta con el viejo ideal platónico del rey filósofo. En segundo lugar, matiza la idea de razón en términos de una clase específica de «razón científica». Por último, apunta la cuestión: ¿gobierno de la ciencia o gobierno de los científicos?

El ideal platónico era la sofocracia, confiar el gobierno a los sabios y a los eruditos *(sophós).* El protagonista es el filósofo, el amante de la *sophia.* El científico es, respecto del filósofo tradicional, una raza diferente. Podemos todavía decir, si nos place, que el gobierno de la ciencia es una especie del género sofocracia. Pero

[78] Véase *The Counter-Revolution of Science,* especialmente pp. 105-128. Véase también F. E. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962); y, más en general, M. Leroy, *Histoire des Idées Sociales en France,* 3 vols. (Paris: Gallimard, 1947-1954).

[79] *L'Avenir de la Science* (1849) (Paris: 1890), p. 37. La matización es incluso más interesante. «La ciencia que gobernará el mundo —escribió en el mismo pasaje— no será la política... sino la filosofía.» Renan quería decir que la «filosofía como ciencia» (la interpretación positivista) gobernaría el mundo.

en ese caso debemos tener presentes las mutaciones genéticas que se han producido a lo largo del proceso. La *sophia* era sobre todo sabiduría. Al científico, en cambio, no le exigimos que sea sabio. Por otra parte, la filosofía, desde los griegos hasta los idealistas, era «el conocimiento de todas las cosas». El científico no sabe de todo, sino que es y debe ser un especialista y, con frecuencia, un especialista restringido a cierto campo. A mayor abundamiento, la misma noción de conocimiento no es la misma en los dos casos. El conocimiento filosófico era (hasta el advenimiento de la ciencia) especulativo, frecuentemente impreciso y siempre «blando»: no se apoyaba en pruebas. El conocimiento científico es «duro» —se apoya en pruebas—, es preciso y engendra el racionalismo científico, es decir, una variedad de racionalismo que la filosofía no podía nutrir ni de hecho produjo. Resulta, por lo tanto, revelador decir gobierno de la ciencia porque nos indica que no jugamos ya con el ideal platónico: entre el rey filósofo y el rey científico existe una diferencia abismal. Asimismo, nos sugiere que ya no se hace referencia a la razón en general, sino a una de sus variedades.

Pero la cuestión esencial es ¿quién debe ser el rey? ¿La ciencia o el científico? Si se insiste, es difícil negar que la ciencia como tal, la entidad incorpórea, representa concretamente a *algunos científicos*. Lo interesante, sin embargo, es que entre los proponentes de la «organización científica de la humanidad» no se insiste en la cuestión, o se hace muy de vez en cuando. Lo que siempre está en un primer plano es la idea de un gobierno impersonal de una entidad sin rostro —ya sea la misma ciencia, la «capacidad científica y positiva» (Saint-Simon y Comte), una «asociación universal», un espíritu o un cerebro colectivo, o, por último, «el gobierno de las cosas». Si existe alguien que pensara en actores concretos, ése fue Saint-Simon. De los tres órganos que habían de dirigir el sistema industrial según su diseño, la «cámara de los inventos» estaría compuesta de 200 ingenieros (de un total de 300 miembros); la «cámara de control», la *chambre d'examination,* estaría integrada por 300 biólogos, físicos y ma-

[80] Básicamente, éste es el tema de quien tiene el poder en la sociedad industrial. D. Fisichella dedica una atención específica a Saint-Simon y a Comte en su cuidadoso análisis titulado *Il Potere nella Società Industriale*: Saint-Simon y Comte (Napoli: Morano, 1965).

[81] Es el proyecto constitucional que aparece en la obra de Saint-Simon, *Organisateur* de 1819-1820. El espíritu del diseño era establecer un mecanismo en el que las «decisiones son solamente el resultado de las demostraciones científicas totalmente independientes de la voluntad humana», y el *leitmotiv* era, incluso aquí, un «poder espiritual» conductor e impersonal. Véase *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (París, 1865-1878), vol. XX, especialmente pp. 50-58 y 199-200.

temáticos, y la «cámara de ejecución», por industriales, empresarios, los encargados del trabajo productivo y, claro está, por los más ricos y los que, de entre ellos, tuvieran mayor éxito. Pero aunque Saint-Simon descendía ocasionalmente al ámbito de la realidad, mostraba interés primordial por las entidades abstractas. Comte, en particular, concluía en una «sumisión racional a la preponderancia de las leyes de la naturaleza», a un gobierno (de científicos) regido realmente por los necesarios dictados de la ciencia [82]. El terreno era, pues, propicio para un salto final y claro: la sustitución del gobierno de los hombres por la «administración de las cosas». Pero esto ya no era ni Saint-Simon ni Comte, sino Engels [83]. Y puesto que a través de Engels el *gobierno de las cosas* pasó a formar parte del marxismo, podemos considerar esta fórmula como la versión popular y normal del ideal del gobierno incorpóreo.

Es interesante, aunque carece de relevancia para mi discurso, especular sobre si el positivismo científico influyó directamente en Engels en lo que concierne a aquella expresión [84]. Ciertamente, el cientifismo que penetró en el marxismo proviene de Engels; Marx era demasiado hegeliano para eso. Sin embargo, Marx, no menos que Engels, calificó a su doctrina de «científica», con lo que los otros socialismos quedaron excomulgados por su carácter acientífico o precientífico. Sin duda, con ellos la ciencia era una palabra clave que había echado raíces profundas. Obsérvese, además, que la idea de la disolución de la política en la «administración» ya había sido avanzada por Saint-Simon (y probablemente expresada por escrito por Comte) en 1819-20 [85] y era una idea conocida en sus escuelas. ¿Dónde está la diferencia? La diferencia, lo que yo he denominado el salto, se encuentra en la palabra «cosas». Los socialistas de formación poli-

[82] Véase el *Cours de Philosophie Positive,* vol. 4 (1839), 2.ª ed. (Paris: Littré, 1864), pp. 147-148. Un buen compendio de los escritos de Comte es *The Positive Philosophy of Auguste Comte,* por M. Martineau, 2 vols., 3.ª ed. (London, 1893). Desde nuestro punto de vista, la interpretación fundamental sobre Comte es la de Raymond Aron, especialmente en su *Main Currents of Sociological Thought* (Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1968).

[83] F. Engels, *Anti-Dühring* (1878), parte III, capítulo 2. La frase original completa es: «An die Stelle der Regierung über Personen Tritt die Verwaltung von Sachen. Der Staat wird nicht "abgeschafft", er *stirbt ab*» (el subrayado es de Engels). *Verwaltung* significa «administración», pero frecuentemente se traduce como «gobierno». Los dos términos se han hecho así intercambiables.

[84] Esto lo sugiere, plausiblemente, Hayek, *The Counter-Revolution of Science,* especialmente parte III: «Comte y Hegel».

[85] En el *Organisateur* (vol. XX, p. 144-45, en la ed. cit. de *Œuvres*). Véase, a propósito, *Henri Saint-Simon: Selected Writings,* ed. y trad. de Keith Taylor (New York: Holmes Meier, 1975), parte III: «Del gobierno de los hombres a la administración de las cosas.»

técnica (a decir verdad, de una formación científica más verdadera que Engels, por no mencionar a Marx) nunca llegaron explícitamente tan lejos. Una religión de los ingenieros sigue siendo de ingenieros; no podían dejar simplemente la solución a las «cosas». La cual estaba próxima a su mensaje, a lo que deseaban que sus audiencias entendieran; pero en algún momento no puede evitarse encontrar en sus obras algunos protagonistas concretos encargados de la labor: científicos, industriales, un banco central (presumiblemente con banqueros). Pero el industrial era, para Engels y Marx, el explotador, y el científico difícilmente podía ser el administrador, pues, a tenor con su doctrina, el protagonista tenía que ser el proletariado. Existía, en consecuencia, un nudo gordiano, y Engels lo cortó con una espada: *die Verwaltung von Sachen,* la administración de las cosas. ¿Demasiado simple? Ciertamente; tanto que una vez que fue pronunciada no se dieron ulteriores explicaciones. Pero también sucedió lo mismo con la noción de la dictadura del proletariado; Marx tan sólo la mencionó de pasada [86] y, ello no obstante, arraigó y se convirtió en una idea central. Así ocurrió con la «administración de las cosas», y con mayor razón. La dictadura del proletariado es después de todo una coyuntura transitoria, sólo el duro comienzo de la ruta que conduce al comunismo. Pero la administración de las cosas es el comunismo mismo, el estado final. Nos encontramos aquí con el complemento indispensable que colma el vacío de la predicción marxista según la cual la política dejará de existir, el Estado desaparecerá. Nada acaba si es reemplazado por la nada. Pero el gobierno de los hombres desaparecerá —y ésta es la clave para la solución— *porque* será sustituido por la autoadministración de las cosas.

La cuestión puede ser: admitiendo que *die Verwaltung von Sachen* soporta, como Atlas, el peso de la profecía comunista sobre sus hombros, ¿por qué debe recurrirse al amparo del gobierno de la ciencia? ¿Qué tienen que ver las «cosas» con la «ciencia»? Nada en absoluto —si no fuera porque el terreno había sido abonado desde hacía tiempo por los evangelios de Saint-Simon y de Comte. La credibilidad que subyace a las «cosas» de Engels se confía todavía al soberbio diseño de un mundo autogobernado por la Razón Científica. Sin este respaldo implícito difícilmente se encontraría entre nosotros después de un siglo la profecía marxista. Proseguiré, por lo tanto, mi discurso en el entendimiento de que el «gobierno de las cosas» no está huérfano, sino que más bien representa una versión extrema y simplista de un movimiento intelectual importante.

Volviendo al hilo conductor, ¿qué debemos hacer con la noción

[86] Véase el capítulo 15, sección 2 (y nota 26).

del gobierno de la ciencia? ¿Sería, si alguna vez llegara a realizarse, de la ciencia o de los científicos? Abordemos primero la cuestión más abstracta. A mi modo de ver, la idea de un gobierno de la ciencia es un subproducto del «cientifismo» y si es así, el problema tiene que ver con los defectos y los límites de racionalismo científico-positivista. Lo que está en tela de juicio y hay que cuestionarse no es, desde luego, la capacidad de los seres humanos de «razonar» cuanto más mejor, sino la variedad cientifista-fisicalista del racionalismo, su seguridad en sí misma, su arrogancia y, en última instancia, su apetito insaciable. Califiquemos a este espécimen, ya que nuestro vocabulario no puede ayudarnos de otra forma, recurriendo a la mayúscula: Razón. El motivo de queja, o lo discutible, es la ciencia que se convierte en cientifismo y, al mismo tiempo, la razón que se transforma en Razón. El cientifismo extiende la ciencia a todo; más allá, en efecto, de los ámbitos en los que la ciencia se aplica realmente —es una invasión. Correlativamente, la razón específica que emplean las ciencias fisicalistas llega a ser la Razón única, la Razón absoluta que todo lo comprende —una Razón privada, entre otras cosas, de razonabilidad.

Al realizar sus cálculos, la Razón se siente frecuentemente inclinada a olvidar que, cuando todo se ha dicho y se ha hecho, no son las *razones,* sino las *personas,* no son las ideas incorpóreas, sino las encarnadas, las que tienen que gobernarnos en un mundo regido, por así decirlo, por la Razón. Se trata evidentemente de una omisión tentadora. Si los gobiernos pudieran ser máquinas despersonalizadas, carentes de fricciones, controlados por ecuaciones, todo ocuparía el lugar que le corresponde. Pero los gobiernos los dirigen seres humanos. Ciertamente si colocásemos la majestad impersonal de la Ciencia y de la Razón donde debe hallarse la prosaica realidad de las personas, todo podría encajar perfectamente —en teoría. Pero no en la historia, no cuando los actores reales ocupan el lugar de los ficticios. Los gobiernos siempre serán gobiernos de personas, nunca de cosas. Por lo tanto, existen pocas dudas sobre quién será el rey: si alguna vez existiera un gobierno de la ciencia, sería un gobierno de los científicos. Y aun así, no está nada claro todavía qué es lo que podría significar ese gobierno.

Si entendemos por «gobierno de los científicos» la sustitución de los políticos por los científicos y (en una época tecnológica) por los tecnócratas, es decir, que el reclutamiento de los políticos se realizara entre expertos y científicos, ese entendimiento no es sólo una predicción arriesgada, sino que tampoco constituye una solución. Es una predicción arriesgada porque el tránsito de la tecnología a la tecnocracia es como la transición desde el *logos* (el conocimiento

de la técnica) a la *cracia,* al poder. La posesión de conocimiento confiere poder sobre lo que se conoce; pero de ahí a un poder generalizado sobre la sociedad en su conjunto el salto es casi astronómico. En cualquier caso, ésa no sería la solución, pues la asunción por los científicos del papel de los políticos no implicaría solamente que los nuevos gobernantes actuarían, en su condición de políticos, como científicos. En realidad, un gobierno de científicos tendría probablemente poco en común con un gobierno de la ciencia, excepto en el sentido desagradable de que el «político científico» usara su conocimiento técnico como un *instrumentum regni* muy efectivo, como un instrumento de dominio extremadamente perfeccionado. Sin embargo, la hipótesis de que los políticos sean reemplazados por científicos es muy improbable. La hipótesis plausible es que el político se sirva del científico y que el conocimiento de éste resulte muy útil a quien sabe cómo dominar, no al conocimiento, sino a la gente.

Volvemos, pues, a decir que la idea de un gobierno de la ciencia (que comprenda la promesa «científica» marxista de una administración de las cosas) debe todo su atractivo a la idea de un gobierno sin fricciones de la Razón, en el que el mejor de los proyectos reunidos por los expertos —científicos y tecnócratas— se seleccione de alguna manera a sí mismo. Pero si nos dejamos adormecer por tal cuento de hadas, vamos directos hacia un amanecer amargo. El hombre occidental ha dedicado toda su capacidad inventiva política a la tarea de la despersonalización de poder. Empero, sería estúpido decir que hemos conseguido transformar al político en un administrador público del interés público, esto es, en alguien que desempeña las funciones sociales desinteresadamente. Tan sólo hemos logrado mantenerle bajo vigilancia. Pero si este logro menor no deja de tener sus fallos, ¿qué diríamos de un salto gigantesco hasta la desaparición de la política misma? Me temo que lo único que podemos decir es que es un puro salto hacia la decepción absoluta. De hecho, sería un gigantesco paso hacia atrás, pues no se olvide que en el autogobierno de la «razón científica» (o de las cosas) no hay sitio para el control sobre las personas; éste sería una intromisión imposible e inaceptable.

La idea de que el problema del poder político se ha resuelto definitivamente aparece entre las gentes que gozan de una libertad a cuya conquista no contribuyeron en absoluto. Hoy, muchos occidentales se niegan incluso a ver la amenaza representada por la implantación en torno suyo de un poder totalmente incontrolado, multiplicado exponencialmente por el poder de la tecnología. Pero la dura realidad de la política se venga en aquellos que la ignoran. Especialmente toma venganza en los que apuestan por el «eterno

saint-simonismo» [87] y creen en el fin de la política. Es cierto que «si los hombres fuesen buenos, estos consejos no lo serían»; o, como escribió uno de los autores del *Federalist,* haciéndose eco, de alguna forma, de Maquiavelo, «si los hombres fueran ángeles no necesitaríamos el gobierno» [88]. Pero no lo son, y aunque no debemos dejar de esperar en su bondad, ¿cómo podemos planear sociedades racionales y justas sin tomar en consideración el riesgo de la «maldad humana»?

El cientifismo, he afirmado, es la *ciencia que invade.* Los científicos y tecno-expertos actuales tienen capacidad suficiente para diseñar una Sociedad Racional dirigida a unos objetivos científicamente asegurados y ejecutada con medios científicamente calculados. Admitamos también, a los puros efectos dialécticos, la disponibilidad de una información perfecta y la imposibilidad de error. Una Sociedad Racional de ese tipo ¿sería además una «sociedad buena»? El cientifismo sólo puede responder afirmativamente; no tiene forma de distinguir entre Racional y bueno. Su invasión consiste precisamente en que descarta cualquier criterio que no sea el propio. De donde lo que es Racional tiene que ser bueno por definición. Y, no obstante, la razón (con minúscula) nos dice que una sociedad de hombres, de seres humanos frágiles y titubeantes, puede organizarse y gestionarse racionalmente y no ser en absoluto, a tenor con la propia experiencia, una sociedad buena. Recuérdese que según la concepción occidental del mundo, la sociedad buena, o la vida buena, consiste, en última instancia, en permitir que cada uno elija lo que desee *en virtud de sus propias razones.* Una sociedad en la que todo se decide para todos por la Razón no es —según ese entendimiento de la vida y de sus valores— una sociedad que merezca la pena. Cierto, ésta es solamente una *Weltanschaung* occidental. Pero en las que no son occidentales, por infinitamente diferentes que sean, rige aún con más fuerza la distinción entre lo que es racional (una importación del Occidente) y lo que es bueno.

Así, pues, debemos volver de la Razón a la razón. Lo cual implica sobre todo que «la tarea no menos importante para la razón humana (es) aprehender racionalmente sus propias limitaciones» [89]. Cuando se aplica a seres humanos, la razón funciona mejor si conoce su falibilidad.

[87] Esta es la etiqueta de W. Röpke para el ideal de una tecnocracia de ingenieros sociales. Véase su capítulo «El saint-simonismo verdadero», *Civitas Humana* (London: Hodge, 1948). Pero cfr. las matizaciones de Fisichella, *Il Potere nella Società Industriale,* capítulos 6, 7 y 9: Saint-Simon y Comte eran mucho más cautos sobre esta materia que lo que sugiere la noción de tecnocracia.

[88] *The Federalist,* núm. 51. El autor es probablemente Madison.

[89] Hayek, *The Counter-Revolution of Science,* p. 92.

Capítulo XV
¿OTRA DEMOCRACIA?

La emigración plantea problemas a la sociedad socialista, no así la inmigración.

J. F. REVEL

XV.1 *La sociedad buena de Rousseau y de Marx*

La democracia es, para mí, lo mismo que la democracia de tipo occidental. A lo largo de esta obra, el punto de referencia es la democracia liberal y, si bien me limito a emplear el término democracia, lo hago como abreviación de la «democracia liberal». En realidad, históricamente, apareció primero el Estado liberal y la democracia moderna pasó a formar parte de la realidad al «liberalizarse» [1]. ¿Se trata quizá de un enfoque demasiado restringido o parcial? ¿Omito algo, o alguna parte del mundo real? Estos son los interrogantes que abordo en este capítulo.

Mi óptica es democrático-liberal. Si es estrecha o, incluso, unilateral ello significa que debe existir alguna otra perspectiva, una que *no* sea democrático-liberal. ¿Es así? La pregunta va dirigida, ciertamente, a los autores que marcan la pauta, a los pensadores que han hecho historia. En relación con la democracia que no es liberal, el autor que viene a la mente es Marx. Sin embargo, también se recurre frecuentemente a Rousseau.

Comenzando, pues, por Rousseau, ¿puede decirse que Rousseau nos proporciona un *contra-ideal,* un ideal que niega el de la democracia liberal? Así formulada, uno se siente tentado de responder afirmativamente a la pregunta. Pero si preguntamos más directa-

[1] Véase especialmente el capítulo XIII de esta obra.

mente si Rousseau imaginó y propuso una democracia *sin libertad,* una democracia que no valorase la libertad —y, concretamente, la libertad «protegida por la ley» que el liberalismo ampara—, entonces la respuesta es, sin duda, negativa. Basta recordar el planteamiento de Rousseau del problema de su ciudad ideal: «encontrar una forma de asociación que *defienda* y *proteja* a cada uno de sus miembros, y en la que el *individuo,* aun uniéndose a los demás, preste obediencia sólo a *sí mismo* y permanezca *libre* como antes» [2]. Los términos que he subrayado —los conceptos de defensa, protección, individuo, obediencia a uno mismo, libertad— son los conceptos básicos de la concepción liberal de la vida. De nuevo, cuando Rousseau, en el *Contrato Social,* se preguntó: «¿en qué consiste el mayor de todos los beneficios, el que debería ser el objeto de toda legislación?», responde «se reduce a dos objetivos principales, la libertad y la igualdad». Y para Rousseau el último estaba implicado en el primero: hay que tratar de conseguir la igualdad, decía, «porque la libertad no puede existir sin ella» [3].

No existe una brizna de evidencia que sirva de sustento a la opinión de que Rousseau, a través de la noción de la voluntad general, hiciera de la «norma de la democracia la consecución de fines», sentando así una interpretación de la democracia alternativa, no liberal [4]. Talmon atribuye a Rousseau la paternidad de la democracia totalitaria; pero no era eso lo que se pretendía. Aquello fue más bien el resultado de un modelo perfeccionista más general [5]. Siempre que se trae a colación a Rousseau como ejemplo de teórico de la demo-

[2] *Contrat,* I 6 (las cursivas son mías). Sobre la concepción de Rousseau de la democracia y de la libertad, véase el capítulo II, secciones 4 y 5.

[3] *Contrat,* II, II. Véase también el segundo *Discours* de Rousseau. Varios autores han destacado que Rousseau habló en el lenguaje del individualismo, entre otros: Lee Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*; y Derathé (véanse las notas 41 y 47, cap. II de esta obra).

[4] Este es el argumento de C. B. Macpherson, *The Real World of Democracy* (Oxford: Clarendon Press, 1966), p. 29. Confío en que la idea de que Rousseau desarrolló la teoría de una democracia «inmóvil» gobernada por leyes inalterables (exactamente lo opuesto a una dinámica en busca de una meta) esté lo bastante documentada en el capítulo II de esta obra.

[5] La conclusión de Talmon reza: «La democracia totalitaria se transformó pronto en un modelo de coerción y de centralización no porque rechazase los valores del individualismo del siglo XVIII, sino porque había adoptado originariamente una actitud demasiado perfeccionista ante ellos... No sólo había que liberar al hombre de sus ataduras. Había que acabar con todas las tradiciones existentes, las instituciones establecidas y las configuraciones sociales, y reconstruirlas con el único propósito de asegurar al hombre todos sus derechos y libertades y liberarle de toda dependencia.» *The Origins of Totalitarian Democracy,* p. 29.

cracia aliberal, lo que se hace realmente es mostrar las lagunas de su teoría. Añádase, para ser justos con Rousseau, que sus pretendidos errores son, la mayoría de las veces, errores de sus intérpretes. Somos nosotros quienes, algo más de dos siglos después, ampliamos los aspectos débiles de su construcción al proyectar en un vacío histórico una fórmula que fue concebida para una comunidad pequeña y homogénea. De propósito, Rousseau situó la democracia allí donde Montesquieu hizo lo propio con la constitución; dos soluciones diferentes en verdad, pero pensadas con idéntico propósito: proteger la libertad del individuo de la opresión [6]. Rousseau quería que la democracia directa ocupase el lugar del *garantismo* liberal. Sin embargo, dado que Rousseau recalcó, con firmeza, que su democracia era inaplicable a los Estados de grandes dimensiones, se deduce inexorablemente desde sus propias premisas, que no tenemos alternativa en el caso de las repúblicas grandes: el *garantismo liberal,* aun siendo insuficiente e inseguro, es mejor que nada. No cabe, pues, extender el testimonio de Rousseau, si es que uno desea extrapolar su opinión, más allá de la conclusión referida.

Nos resta Marx y, a este respecto, propongo circunscribir mi análisis al *ideal* de Marx; en la próxima sección entraremos en la valoración del nexo entre el ideal y los medios para alcanzarlo. La sociedad buena marxiana —lo que denomino comunismo total o comunismo a secas— ¿representa una contra-ideal? Permítaseme aplazar la respuesta al final del análisis. En principio, baste apuntar que la noción de la libertad de Marx no es, desde luego, la misma del liberalismo; Marx, empero, pretendió hallar la libertad o, mejor dicho, la libertad absoluta. Su sociedad ideal (el comunismo) representa la versión más extrema de una sociedad pura y simplemente libertaria.

A fin de desvelar las múltiples complicaciones que subyacen la visión última de Marx, parece aconsejable examinar previamente cuál era su concepción de la democracia. Hasta su conversión al comunismo, en 1845, el término democracia (en su acepción normal) tenía para Marx connotaciones positivas [7]. Después de 1845, sin embargo, el uso marxiano del término se hizo ambivalente. En sus escritos teóricos, la palabra aparecía raras veces y está claro que, para Marx, la «democracia» era inferior al «comunismo». Probablemente, lo que

[6] Como observó acertadamente Kelsen: «su ataque al Parlamento inglés muestra hasta qué grado la libertad era para él el fundamento de su sistema político». *Vom Wesen und Wert der Demokratie,* capítulo I.

[7] Por ejemplo, en 1843, Marx escribió: «En una democracia, la constitución, la ley y el mismo Estado son sólo una autodeterminación del pueblo» (*Critique of Hegel's Philosophy of Law*). Merece la pena leerse todo el comentario de Marx al parágrafo 279 de la citada obra de Hegel (del que he extraído la cita).

molestaba a Marx era que la democracia implicaba el *kratos,* el poder, mientras que el comunismo no; tal y como indica el vocablo, el comunismo es un estado de comunidad, una *Gemeinwesen,* en la que no hay rastro alguno del *kratos.* Al mismo tiempo, Marx pasó a identificar la democracia con una sociedad dominada por el Estado y, concretamente, con la «democracia burguesa» y, en consecuencia, con un Estado opresor del proletariado. Por otro lado, Marx, en sus obras de vulgarización dirigidas al gran público, continuó utilizando la palabra «democracia» no sólo en sentido positivo, sino también como sinónimo, casi, del comunismo. Tal es el caso del *Manifiesto* de 1848 y de la *Guerra Civil en Francia* de 1871. Obras que han resultado ser las que han afectado el desenvolvimiento político del marxismo, no sólo por ser de las pocas que fueron publicadas durante la vida de Marx, sino también por tratarse de los únicos escritos en los que el Marx «oficial», maduro, esbozó las líneas maestras de su sociedad ideal. Así pues, cabe concluir que Marx no descartó del todo la «democracia» y que, en algunas ocasiones importantes, empleó el término como descripción aceptable de su ideal.

El ideal marxiano aparece formulado en su versión común en el *Manifiesto Comunista,* donde la «democracia» es definida como aquella «asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos» [8]. ¿Cómo podemos explicar esta fórmula? Puesto que el *Manifiesto* lo que hace en gran medida es expresar en un lenguaje claro y breve los pensamientos trabajosamente elaborados por Marx y Engels en *La Ideología Alemana* de 1845-46, conviene examinar primero este último texto. El pasaje que sirve para explicar la fórmula del *Manifiesto* es el siguiente: «En la sociedad comunista, donde nadie tiene asignada en exclusiva una esfera de actividad, sino que cada uno puede realizarse en el ámbito que desee, la sociedad regula la producción general y hace posible que yo me dedique hoy a una cosa y mañana a otra; a cazar por la mañana, a pescar a primera hora de la tarde, cuidar ganado al anochecer, y a criticar después de la cena, en función de lo que se me ocurra, sin por ello convertirme en cazador, pescador, pastor, o crí-

[8] *Manifiesto,* II.

[9] *The German Ideology* no encontró editor entonces, y su primera edición completa apareció en 1932. Bernstein publicó una versión incompleta en 1903. La cita proviene de la primera parte, de la sección sobre «La Ideología en general y concretamente sobre la filosofía alemana». Engels, *The Origins of the Family, Private Property and the State* (1884, revisada en 1891), se hizo eco unos cuarenta años más tarde del mismo tema. Como apunta adecuadamente S. A. Lakoff, «Marx y Engels se sintieron en apariencia atraídos de forma irresistible por la idea de un paraíso reconquistado... el comunismo era el estado original (e idílico) de la humanidad». *Equality in Political Philosophy,* p. 225.

tico» [9]. Sin duda, la imagen del mundo del futuro que esa descripción ofrece, es de una candidez libertaria abrumadora. ¿Era quizá fruto de la simpleza de la juventud? Difícilmente cabe considerarla así, ya que la esencia del pasaje transcrito se refiere a la división del trabajo y afirma que la libertad (la libertad total y verdadera) exige la negación de aquélla. Mientras nos encontremos obligatoriamente inmersos en «una única esfera de actividad» no seremos libres. Es posible abolir la propiedad privada por decreto, pero nadie ha intentado todavía, ni ha mostrado siquiera, cómo acabar con la división del trabajo. Ello no obstante, este asunto ocupa un lugar central en *El Capital* y fue reiterado en la *Crítica del Programa de Gotha* de 1875 en los siguientes términos: «En una fase ulterior de la sociedad comunista... la subordinación esclavizadora de los individuos bajo el régimen de la división del trabajo... ha desaparecido» [10]. Si el ideal último es también el más difícil de alcanzar, puede decirse que el comunismo es, por encima y más allá de la abolición de la propiedad privada, la abolición de la división del trabajo.

Los escritos de Marx anteriores a 1845 nos permiten, sin embargo, explicar con mayor profundidad —en el plano filosófico, la fórmula del *Manifiesto*. La noción básica es aquí la «alienación», el extrañamiento. Hasta Hegel, la alienación fue un concepto fundamentalmente teológico que el propio Hegel adoptó en su trabajo anterior sobre teología. Cuando Marx conoció la obra de Hegel (vía Feuerbach), quedó impresionado para el resto de sus días con el tema de la alienación, de la *Entfremdung*. Según el diagnóstico marxiano, el hombre había ido alienándose de manera creciente. Pues bien, si fuera posible resumir en una expresión la idea de la salvación preconizada por Marx, ésa sería la *superación de la alienación*, la reapropiación de todo extrañamiento. Esto es precisamente el comunismo: *la reinstauración de la libertad plena y total dimanante del final de la alienación*.

La visión libertaria expuesta debe ser matizada en el sentido que el carácter libertario del pensamiento de Marx era extrapolítico, es decir, no estaba restringido a la política, ni centrado en la política. Como pensador político, Marx se limitó fundamentalmente a pronosticar la extinción natural de la política. Estaba convencido de que, una vez se llevara a cabo la gran operación económico-quirúrgica que él preconizaba, la humanidad se recuperaría automáticamente de todos los males que le habían afligido. Marx confiaba en que «cuan-

[10] *The Gotha Critique* se refería a la formación en 1875 del partido socialista obrero alemán y fue publicada por vez primera por Engels en 1891. La cita es de la traducción realizada en Nueva York en 1938, p. 10.

do... hayan desaparecido todas las distinciones clasistas y la producción se concentre en las manos de los individuos asociados, *el poder público perderá su carácter político*» [11]. Podría decirse que en lo referente a cuestiones políticas, Marx era realmente muy simple. Y yo añadiría que por esa razón el ideal de Marx era de una sencillez irrebatible. El comunismo equivale a un «*demos* armonioso» puro y simple. Si traducimos el comunismo por «democracia comunista» (una traducción que es posible, al menos como expresión omnicomprensiva), puede decirse que Marx pensaba en una democracia sin Estado, autogobernada, sin coacción, sin estructuras verticales, sin problemas de poder, sin escisión ni conflicto alguno —en resumen, en la administración en común más primitiva, simple e idílica de la vida en comunidad [12].

El hecho de que Marx concibiera la libertad como algo opuesto a la alienación (como la superación de toda suerte de alienación) y la naturaleza extrapolítica de su libertarianismo, no resuelve el problema de si su concepción de la libertad era individualista o colectivista. Pero puesto que no hay lugar para equivocaciones, si, a fin de interpretar a Marx, uno se remonta a Hegel, formulemos de nuevo la pregunta del siguiente modo: ¿era la libertad que Marx preconizaba una libertad de tipo hegeliano? Sí, en lo que se refiere a los instrumentos, pero no en lo que respecta a la conclusión. La filosofía de Hegel del Estado y de la sociedad está construida escalonadamente con referencia a tres niveles; la distinción importante para nosotros es la establecida entre el nivel de la sociedad civil

[11] *Manifiesto*, II. La versión inglesa más utilizada tradujo la expresión alemana *Assoziierten Individuen*, «individuos asociados» (tal y como aparece en mi texto) por la inexplicable y distorsionada «vasta asociación de toda la nación». Véase también la réplica de Marx a Proudhon: «la clase trabajadora sustituirá... el viejo orden burgués por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo en la sociedad burguesa». *The Poverty of Philosophy* (1847), parte II, 5.

[12] El propio Lenin subrayó que ése fue un ideal «primitivo» de la democracia. En el curso de la discusión con Bernstein, que había tachado el ideal de Marx de «estadio primitivo de la democracia», Lenin contestó: «Bajo el Socialismo renace inevitablemente gran parte de la democracia "primitiva", pues, por primera vez en la historia de la sociedad civilizada la masa de la población logra una participación independiente no sólo en el voto y en las elecciones, sino en la *administración cotidiana de los asuntos*. Bajo el Socialismo, *todos tendrán su futuro en la gestión* (gobierno) y se habituarán pronto a la idea de que nadie gobierne... el Socialismo... creará las condiciones para capacitar a *cada uno*, sin excepción, para desempeñar funciones públicas» (*State and Revolution*, VI, 3; las cursivas son mías). Véase también el *Programa del Partido* de 1919, donde Lenin insistía en la necesidad de que cada miembro participara por turno y siempre en puestos diferentes en la administración, de tal modo que finalmente toda la población estuviera integrada en el Estado que ya no sería un Estado.

(el «sistema de las necesidades») y el nivel del Estado (el nivel de la *Sittlichkeit*). La primera es la esfera individualista orientada a la satisfacción de las necesidades; la última es la de la moralidad superior y de la universalidad del Estado en la que debe integrarse el individuo. Marx puso en tela de juicio esa distinción y negó la esfera superior, la del Estado. Para Marx, el problema de relación entre el individuo (lo «particular») y el todo (lo «universal») tiene que resolverse dentro del marco de la sociedad civil hegeliana: Marx reduce a un solo momento un proceso bifásico. Hegel separa analíticamente el momento del individualismo (del burgués) y el del holismo o del colectivismo (como diríamos nosotros), antes de fundirlos dialécticamente. En Marx, se encuentran unidos en la noción de *Gattungwesen,* de un ser genérico [13]. Es innecesario detenerse en la obscuridad de esa noción; baste señalar que desde una perspectiva dialéctica, desde el *aufheben* dialéctico, el individuo puede ser *aufgehoben* en la especie, bien en el sentido de ser «absorbido plenamente» por la especie (interpretación colectivista), bien en el sentido de ser «elevado» y «mantenido» en una forma superior en la especie (según la interpretación anti-colectivista). Y, desde luego, pueden darse las dos cosas juntas.

Marx se aferró a la concepción del hombre como «ser genérico» siempre que era preciso para dar la imagen de una sociedad sin Estado que funciona armoniosamente. Pero una vez resuelto ese problema, su ideal de la «liberación económica» del hombre adopta unos rasgos muy distintos. Según la antropología colectivista, cada uno debe someterse a la totalidad —pero ésta es una norma con la que Marx no cuenta. En la *Crítica de Gotha,* Marx menciona tres criterios: *a)* a cada uno según sus necesidades; *b)* a cada uno según su trabajo, y *c)* de cada uno según su capacidad. El primero, *a cada uno de acuerdo con sus necesidades,* supone un «comunismo pleno» en el que no existe ya escasez de ninguna clase; por lo tanto, su aplicabilidad queda pospuesta a una fase final distante. Por otro lado, no tiene mucho de criterio, pues se limita a establecer que en condiciones de abundancia o, mejor aún, de superabundancia, no existe ya problema alguno de distribución; cada uno puede tomar libre-

[13] Cfr. especialmente Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche,* parte II, capítulo 4: «El problema de la Humanidad». Un tratamiento demasiado amplio es la última obra de John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man* (Oxford: Clarendon Press, 1975); un tratamiento demasiado restringido es el de Berthell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971). Véase también el capítulo XIV, notas 31 y 32, de esta obra. La antropología filosófica de Marx (y su *Gattungswesen*) está recogida especialmente en *The Jewish Question* de 1843 y en la siguiente obra *Economic and Philosophic Manuscripts* (primer manuscrito, XXIV).

mente las mercancías que precise del depósito social, pues hay de sobra para todos. Los otros dos criterios son más claros. Pero dado que analizamos anteriormente el principio del valor-trabajo —del que la máxima *a cada uno según su trabajo* es una traducción correcta [14]—, permítaseme subrayar simplemente que éste es el criterio distributivo marxiano por excelencia. No sólo porque representa la piedra angular de la teoría económica de Marx, sino también porque es el único aplicable hasta que sea posible la libre opción (según las necesidades) cuando acabe la escasez en el futuro. Respecto del tercer criterio, ¿qué debemos entender por la frase *de cada uno según su capacidad?* Esta fórmula es particularmente relevante porque no está limitada en su aplicación a la fase de la transición al comunismo; Marx la atribuye explícitamente al «comunismo pleno». La máxima significa, por lo tanto, que se supone que incluso al final del proceso las capacidades siguen siendo diferentes. Lo que, a su vez, implica el mantenimiento de las diferencias entre los individuos. Marx no sostiene nunca, ni suscribe implícitamente, la máxima colectivista por excelencia, que reza *de cada uno lo que beneficia al todo.* Caben, ciertamente, múltiples interpretaciones de los tres criterios marxianos —valor-trabajo, necesidad-satisfacción y según la capacidad de cada uno—, pero ninguna de las posibles lecturas sirve de apoyo a la máxima colectivista del servicio a la totalidad.

¿Se deduce de lo expuesto que mi conclusión es que Marx era, en última instancia, aunque fuera inconscientemente, un «individualista»? No; eso sería llevar demasiado lejos lo que puede leerse entre líneas. Durante su juventud, Marx absorbió el mensaje del organicismo hegeliano y romántico; y a mí no me cabe duda de que la antropología que subyace desde el principio hasta el final la sociedad ideal de Marx lleva una impronta orgánica u «organísmica». Marx combatió firmemente el ideal anarquista y la versión anarquista del libertarianismo, pero, asimismo, criticó el «comunismo primitivo» porque «niega en todos los aspectos la personalidad del hombre» y «aparta violentamente al talento» [15]. Sin el respaldo de una *Gestalt* orgánica, ése es un curso difícil de seguir; pero con su apoyo no había

---

[14] Véase el capítulo XIV, sección 3, donde se compara el principio del valor trabajo de Marx con el colectivismo de mercado.

[15] *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (tercer manuscrito, *add.* XXXIX). El que los hombres siguen siendo distintos, en cuanto a capacidad o talento está confirmado (como acabamos de ver) en *The Gotha Critique,* y constituye también el tema central de *The German Ideology,* donde puede leerse: «Sólo en comunidad *(Gemeinschaft)* existen los medios para que cada individuo cultive su talento en todos los campos. Sólo en la comunidad es posible la libertad personal» (parte I, sección sobre «La división del trabajo»).

razón para que Marx concibiera el comunismo como una sociedad uniforme y en busca de la uniformidad. Y ello con mayor motivo cuando se dialectiza una totalidad orgánica. Como ya se ha indicado, una *Aufhebung* dialéctica sintetiza dos cosas en una: una supresión que priva al ego de su egoísmo, y una elevación que une felizmente el ego con el *alter*. Así, los individuos sociales de Marx, a diferencia de sus predecesores que sostuvieron visiones primitivas o groseras del comunismo, son todavía individuos. Su sociedad buena no exige «iguales idénticos». Se trata, por el contrario, de una sociedad en la que se «liberan» finalmente todas las potencialidades de los seres humanos, de una sociedad en la que por vez primera en la historia no existe limitación a la libre creatividad humana [16]. Como ha escrito Kolakowski en un acertado resumen, «la tarea principal del socialismo es la liberación de todos los poderes latentes en cada ser humano y el desarrollo al máximo de su capacidad personal en el contexto social» [17].

Pero aun reconociendo todo lo expuesto, la resultante es un *individualismo orgánico,* que no tiene nada en común con el *individualismo liberal* [18]. Así pues, parece que la conclusión correcta es que Marx fue capaz de abrigar un ideal libertario en su forma más extrema —diferente, sin embargo, del ideal anarquista— debido a que su libertarianismo era de naturaleza orgánica.

Podemos ya, pues, valorar el *contra-ideal* de Marx. En primer lugar, Marx se oponía a la democracia como Estado y a la democracia burguesa, pero estaba dispuesto a admitir que el comunismo era la «democracia plena». Segundo, Marx combatió a la libertad del liberalismo, pero en nombre y por causa de una libertad infinitamente mayor. Tercero, Marx rechazó las libertades (económicas) del «liberismo» —libertad de propiedad, libertad de intercambio, etc.— precisamente porque las consideraba formas de esclavización. Si dejamos los aspectos negativos y nos fijamos en los positivos del ideal, la sociedad buena marxiana es una comunidad sin Estado, armoniosa de manera espontánea, instituida por la abundancia económica. Políticamente hablando, la libertad total es alcanzada (por el comunismo)

---

[16] La taducción más directa de esta visión en una definición de la libertad se encuentra en *The Holy Family* (1844), donde Marx y Engels afirman que la libertad del hombre es el «poder positivo de afirmar su verdadera individualidad» (cap. 6, sec. d).

[17] *Main Currents of Marxism* (Oxford: Clarendon Press, 1978) I:307.

[18] D. F. B. Tucker, *Marxism and Individualism* (Oxford: Blackwell, 1980), llega a sostener que Marx es un individualista «ético» y «metodológico» que persigue una «autonomía» de tipo kantiano. En esta interpretación falta la referencia al contexto dialéctico-orgánico de la antropología de Marx.

a través de la desaparición de la política. Económicamente, la libertad total es alcanzada (por el comunismo) a través de la liberación de todas las restricciones económicas —lo que equivale a decir que la solución se encuentra en la desaparición de la economía. En efecto, si no existe la «necesidad», la escasez, el trabajo *productivo* (la fatiga, el esfuerzo, el dolor), desaparece el ámbito de lo económico del mismo modo que desaparece la esfera de la política.

Como resultado de todo ello, emerge una ciudad ideal. En realidad, el contra-ideal es un *supra-ideal* que flota por encima de los ideales a los que combate. Y la tierra no es rival para el cielo. Para que exista una rivalidad debemos preguntar: ¿cuál es la forma de hacer descender el supra-ideal marxiano desde su ubicación celestial a la tierra? Es decir, ¿cuáles son los medios y el método para convertir la ciudad celestial marxiana en una ciudad terrenal? Antes de abordar este interrogante en la próxima sección, importa subrayar que la sociedad buena de Marx es el fruto de un proceso de *liberación,* no de igualación. La igualdad no es nunca, en el caso de Marx, la fuerza conductora del proceso, sino un requisito, una implicación. Su mensaje de salvación no es igualitario, sino libertario. El contra-ideal de Marx era libertario en su forma más externa y utópica. En la actualidad, los autores que ensalzan una concepción de la vida sin libertad, que están dispuestos a sacrificar la libertad a la igualdad, son muy numerosos, pero sus credenciales no se encuentran en Marx. Marx rechazó evidentemente la democracia liberal, pero lo hizo en nombre y por causa de una liberación total, de un *demos* liberado de toda atadura y absolutamente libre en cualquier ámbito.

XV.2 *La democracia y el Estado en Marx y Lenin*

Hasta este momento he examinado solamente el ideal último de Marx. Pero el comunismo, según Marx, está relacionado con una serie de presupuestos. Y Lenin instauró por vez primera sobre la tierra la ciudad marxiana en 1917, de acuerdo con las condiciones previstas por Marx. De ahí que nuestro análisis deba extenderse, al menos, hasta Lenin.

Marx se aferró, como hemos visto (y a pesar de sus reservas mentales), a la democracia en algunas ocasiones especiales por considerarla un término apropiado. En el *Manifiesto Comunista* de 1848 se asignó al proletariado la misión de alcanzar «victoriosamente la democracia», y Marx denominó «democracia» a la asociación en la que «el desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos». Por lo que a la democracia respecta, eso era todo. Pero

el *Manifiesto* contenía algo más en lo que se refiere a las medidas económicas, las cuales, no está de más recordarlo, eran las siguientes: a) expropiación de la propiedad de la tierra; b) fuertes impuestos progresivos; c) supresión del derecho de heredar; d) confiscación de la propiedad de los emigrantes y rebeldes; e) centralización del crédito en manos del Estado; f) control centralizado de los medios de comunicación y transporte; g) aumento del número de las fábricas de propiedad del Estado; h) trabajo obligatorio para todos; i) combinación del trabajo agrícola y de la explotación industrial, y j) educación pública gratuita. El cumplimiento de estas condiciones ¿supondría *por sí mismo* la consecución de la democracia definida como la libertad de todos y de cada uno? Cabe inferirlo y, de hacerlo, el término democracia carece, en el *Manifiesto,* de punto de referencia político y no posee significado político distintivo.

El esquema de 1848 permaneció inalterado durante las siguientes décadas por lo que hace a los requisitos para el establecimiento de una sociedad comunista hasta 1871. La experiencia revolucionaria de la Comuna de París desvió la atención de Marx de la economía a la política y, concretamente, hacia el desenvolvimiento posible de la revolución del proletariado. En los escritos sobre la Comuna de París reunidos bajo el título de *La Guerra Civil en Francia* cobró forma política la sociedad proletaria como resultado de las siguientes medidas: supresión del ejército permanente, de la policía y de la burocracia; sufragio universal, brevedad y revocabilidad de los nombramientos (o mandatos); jueces electivos revocables [19]. Estas medidas de la Comuna proporcionaban, según Marx, «*los fundamentos de las instituciones verdaderamente democráticas*» [20]. Es irrelevante que el relato de Marx refleje o no lo que realmente sucedió en París entre el 18 de marzo y el 28 de mayo de 1871. También lo es la actitud crítica de Marx hacia los comuneros. La cuestión es que en el texto referido no mostró reserva alguna respecto al valor paradigmático de aquel acontecimiento (tal y como él lo reconstruyó), que era la demostración de «la tendencia de un gobierno del pueblo por el pue-

[19] *The Civil War in France,* Manifiesto II. Cito de la obra *Capital and other Writings of K. Marx,* trad. de Max Eastman (New York: Moderna Library, 1932), pp. 403-405. Lenin resumió la esencia de esas medidas en su primera *Letter of Tactics,* abril 1917 (con referencia a la dictadura del Proletariado) del siguiente modo: «Yo... mantengo la necesidad del Estado durante esta fase, pero, de acuerdo con Marx y con la experiencia de la Comuna de París, no de un Estado normal burgués parlamentario, sino de un Estado sin ejército permanente, sin una policía opuesta al pueblo, sin una burocracia situada por encima del pueblo.»

[20] *The Civil War in France,* en: *Capital and other Writings,* p. 407 (las cursivas son mías).

blo» [21]. El secreto de la Comuna, escribió Marx, «fue... que era esencialmente un gobierno de la clase obrera... la forma política al fin descubierta que permitiría la emancipación económica del trabajo productivo» [22]. Para Marx aquella experiencia, «la experiencia de la Comuna», «el régimen comunal», debería multiplicarse y repetirse en todos «los grandes centros industriales de Francia». De esa forma el «viejo gobierno centralizado daría paso, también en las provincias, al autogobierno de los productores» [23].

Los intérpretes se han preguntado largo tiempo si éste es el «verdadero» Marx. La novedad o la desviación de 1871 no reside en la eliminación del Estado, pues ésta es un factor prácticamente constante en la trayectoria del pensamiento marxiano. La cuestión es si hay que destruir al Estado *total* e *inmediatamente*. Esta era desde luego la tesis de Proudhon y, más coherentemente aún, la de Bakunin. El hecho de que Marx apoyara la tesis de sus adversarios en 1871 no desvirtúa el hecho de que Marx la atacara incansablemente antes y después de esa fecha. Lo importante es que si se desmantela del todo e inmediatamente el Estado, lógicamente nos quedamos sin agente «centralizador», de ahí que deba establecerse en seguida una sociedad horizontal completamente «descentralizada», el autogobierno literal del proletariado. Sin embargo, tanto en el *Manifiesto* (como indican las medidas que debían adoptarse) como en algún otro lugar, Marx sostiene la necesidad de un Estado centralizador que expropiaría la propiedad privada y a los propietarios de capital, de un Estado que concentraría la economía en sus manos. ¿Cuál es entonces la importancia de los escritos sobre la Comuna de París para el pensamiento global de Marx? ¿Cuál es el Marx verdadero?

En mi opinión, Marx no tuvo nunca a este respecto un criterio claro y definido. Su tesis predominante es que primero debe conquistarse el Estado y luego debe ser mantenido, transitoriamente al menos, como detentador de las propiedades estatales. Por otra parte, la tesis de que el Estado debe destruirse (la palabra favorita de Marx era *zerbrechen*) no aparece sólo en los escritos sobre la Comuna. En el *Manifiesto,* Marx habla de «toda la producción... concentrada... en los individuos asociados»: sin duda, una referencia a la fórmula de la descentralización, sin Estado, ruidosamente reiterada en

[21] *Ibid.*, p. 412. El hecho de que pocos meses más tarde, el 25 de septiembre de 1871 (véase la nota 26 más adelante), Marx dijera que «la Comuna no estaba en posición de descubrir una nuva forma de gobierno de clase», difícilmente supone una retractación; se trata más bien de una explicación (debida) de por qué la Comuna fracasó y duró en total sólo setenta días.

[22] *Ibid.*, p. 407.

[23] *Ibid.*, p. 404.

1871. Al mismo tiempo, la tesis avanzada en 1851 en el último capítulo del *18 Brumario de Luis Bonaparte* [24] propugnaba la inmediata disolución del Estado. Resulta, por lo tanto, difícil sostener que el Marx que defiende la descentralización y el autogobierno sea «ocasional», o que no sea sincero. Hay que admitir que éste no es el factor principal; pero quizás sea secundario porque la mayor parte de su pensamiento resulta polémica, es decir, porque Marx deseara por encima de todo marcar las diferencias con Bakunin, Proudhon y la doctrina anarquista [25]. Sea como fuere, lo cierto es que su apoyo a la Comuna de París sintoniza perfectamente con su ideal libertario. No es, pues, que *La Guerra Civil en Francia* contradiga el pensamiento global de Marx; más bien es que existe una contradicción permanente en su pensamiento global. Y aunque Marx no la abordó ni la resolvió, el intérprete, a mi juicio, puede hacerlo.

Marx tenía in mente dos tipos de Estado que no llegó a deslindar definitivamente: el Estado *político,* mero instrumento de opresión, y el Estado *económico,* encargado de las propiedades del Estado. El primero debía ser conquistado y destruido sin dilación. ¿Con cuánta rapidez? A pesar de lo expuesto en los escritos de 1871, no tan rápidamente como proponían los anarquistas. En general, Marx creía que la fuerza del Estado (el «viejo» Estado que había sido conquistado) tenía que usarse contra sus anteriores detentadores y, en consecuencia, el Estado político debía subsistir mientras durase el proceso revolucionario. Aun así, para Marx el Estado político no sólo era un mal necesario provisional, sino un mero *Estado de continuación,* un remanente de los males del pasado. Esta es, a mi juicio, una postura definitiva.

Las vacilaciones de Marx, en cambio, conciernen al Estado económico. Frecuentemente Marx se refiere a él cuando afirma que un Estado debe subsistir: el Estado que concentra en sus manos lo que hasta entonces se hallaba descentralizado en poder de los capitalistas. Si bien Marx sostuvo la necesidad de un *Estado* de continuación,

[24] Este es un punto sobre el que Marx llama la atención de Kugelmann en una carta del 12 de abril de 1871; evidentemente, una confirmación.

[25] La diferencia básica entre el *tempo* y la secuencia marxianos y anarquistas está perfectamente recogida en una carta de Engels a Van Platten de 1883, que dice: «Marx y yo hemos mantenido desde 1848... la disolución gradual y la eliminación final de la organización política denominada Estado... Sin embargo... el proletariado debe primero apoderarse de la fuerza política organizada del Estado y utilizarla para suprimir la resistencia de la clase capitalista y para reorganizar la sociedad... Los anarquistas invierten el proceso. Dicen que la revolución proletaria tiene que *empezar* aboliendo la organización política del Estado.» Las notas de Marx sobre la obra de Bakunin *State and Anarchy* equivalen al mismo argumento.

no apoyó nunca la idea de *reconstruir* un nuevo *Estado centralizado políticamente*. Lo que había que hacer *políticamente* lo debía hacer (como veremos en seguida) el mismo proceso revolucionario. Pero Marx sí defendió, la mayoría de las veces, la necesidad de un *Estado centralizado políticamente*. Lo que había que hacer *económicamente* debería hacerlo (a tenor con su opinión predominante) un Estado-propietario de los medios de producción: un semi-Estado si se quiere, pero un Estado al fin y al cabo. No obstante, incluso el *semi-Estado económico* debería sobrevivir relativamente poco tiempo. No hay duda de que en un plazo más o menos prolongado el Estado económico estaba también destinado a desaparecer. Marx no previó una «economía planificada» institucionalizada y permanente, ni imaginó algo que fuera más allá de la «centralización». Es decir, que la centralización que Marx defendía era una «centralización negativa», una negación (una negación dialéctica) de sí misma; no, por lo tanto, una centralización que sirviera de base a un nuevo Moloch económico, sino más bien una centralización expropiadora conducente a una vida económica «natural» (opuesta a la vida deformada por el capitalismo).

La existencia de dos Marx —el anticentralista y el centralizador— que se contradicen entre sí no impide que el intérprete pueda resolver la contradicción mostrando que: a) Marx rechaza el Estado político, aunque lo admite en la práctica como mal transitorio necesario; b) Marx apoya, salvo excepciones, un Estado parcial económico, aunque no para siempre o como solución final, y, por lo tanto, c) Marx defiende en última instancia la abolición total del Estado. Consecuentemente, Marx es congruente y fiel con su ideal final cuando muestra su apoyo a la Comuna de París como la «forma política» de la «emancipación económica del trabajo». La realización plena del comunismo supone también la total descentralización.

Llegados a este punto, podemos ahora entrar a examinar la noción de la dictadura del proletariado. En la copiosa producción marxiana, la expresión «dictadura del proletariado» aparece unas seis veces [26],

[26] Hal Draper, «Marx y la dictadura del proletariado», *New Politics*, 1962, pp. 91-104, cuenta once «sitios donde Marx y Engels utilizan la expresión». Si dejamos a Engels a un lado, según mi cálculo, la expresión aparece la primera vez en la segunda Circular de 1850 de la Liga Comunista (donde sin embargo dice «dictadura de los proletarios»); la segunda vez en la *Class Struggle in France from 1848 to 1850*, pero en un sentido polémico, antiblanquista; la tercera, en una carta a Weidemeyer de 5 de marzo de 1852; la cuarta, en una alocución en un banquete el 25 de septiembre de 1871 que celebró en Londres el séptimo aniversario de la Internacional; la quinta, en un artículo contra Bakunin de enero de 1873 que se publicó sólo en italiano (y donde meramente dice que la clase trabajadora debe reemplazar «la dictadura de la burguesía por su propia dictadura»); y la última vez, la importante históricamente, en 1875.

y de manera destacable en la *Crítica de Gotha* de 1875, donde se lee: «Entre la sociedad capitalista y la comunista existe un período de transformación revolucionaria. En este período de transición política el Estado no puede ser otra cosa sino la *dictadura revolucionaria del proletariado*.» La expresión no fue utilizada por Marx en 1871. Sin embargo, la más famosa y peor conocida noción de Marx pasa a formar parte del marxismo en relación con la Comuna de París, vía Engels. Fue Engels quien después de la muerte de Marx en 1883 concluía su introducción a la edición de 1891 de *La Guerra Civil en Francia* con estas palabras: «Recientemente la expresión "dictadura del proletariado" ha vuelto a sumir en un paroxismo total al filisteo alemán. Pues bien, caballeros, ¿quieren saber qué aspecto tiene esa dictadura? Miren a la Comuna de París: he ahí la dictadura del proletariado» [27]. ¿Habría Marx dado su conformidad? *La Crítica de Gotha* y las otras raras ocasiones en las que Marx empleó la expresión «dictadura del proletariado» no autorizan a pensar de otra forma. El hecho de que Marx no mostrara una especial atracción por la expresión demuestra, si es que demuestra algo, que no significaba nada especial para él. En todo caso no cabe culpar a Lenin por haber construido en gran medida su interpretación de Marx (como veremos en seguida) sobre la base de *La Guerra Civil en Francia* y sobre el testimonio de Engels de que la Comuna de París era la dictadura del proletariado. El hecho es que desde finales de siglo en adelante el marxismo atribuye a Marx la idea de la dictadura del proletariado, la considera una noción básica y asume que dicha dictadura consistía, para Marx, en las medidas adoptadas por la Comuna de París: en esencia, y sobre todo, en la supresión del ejército, la policía y la burocracia.

La cuestión crucial es: ¿es un Estado que no puede ser «otra cosa sino» una dictadura revolucionaria del proletariado aún un Estado? Teniendo en cuenta la distinción que he establecido entre Estado político y Estado económico, está claro que la dictadura del proletariado no se refiere al último, sino al primero: el Estado que, según Marx, debía ser destruido rápida, si no inmediatamente. Recuérdese, además, que Marx *siempre* solventó los problemas de la política disolviendo la política, mediante la eliminación del Estado (del Estado entendido como instrumento de opresión). Por esas dos razones cabe inferir que Marx no pensó en la dictadura del proleta-

[27] En *Capital and Other Writings*, p. 381. El Instituto Marx-Lenin de Moscú sustituyó «el filisteo alemán» por «el filisteo socialdemócrata». No obstante, el texto tradicional parece encajar mejor en el sentido general de la *Introducción* de Engels, que se refería a la «fe supersticiosa en el Estado» que es característica de los alemanes en general, no sólo del filisteo socialdemócrata.

riado como en un Estado. Su dictadura del proletariado no era la instauración de una dictadura del Estado, sino la destrucción del Estado mediante el proletariado actuando como dictador. Para Marx, la dictadura era simplemente otro vocablo para hablar de «revolución»; sólo significaba *el uso de la fuerza*. Pero no un uso limitado y cuidadoso. Marx quería decir «terror», una revolución total que era una revolución totalmente regeneradora. Su «ejército proletario», el proletariado en armas, debía liquidar a sus enemigos de clase y también las instituciones previamente existentes. El viejo Engels, que sobrevivió doce años más o menos a Marx (murió en 1895), posiblemente llegó a creer en una transición natural y pacífica al socialismo. Marx no: la revolución era necesaria y ello implicaba la toma, utilización y posterior destrucción del Estado (del Estado político). Mi impresión es que Marx empleó la expresión dictadura del proletariado varias veces porque lo que le preocupaba era la acción, la «revolución». En cualquier caso, lo que es cierto es que Marx entendía la expresión *literalmente*: no una dictadura en *favor* del proletariado, sino el ejercicio directo de la fuerza *por* el mismo proletariado [28]. En otras palabras, el proletariado era el sujeto [29]. Conviene resaltarlo: la dictadura del proletariado era para Marx la revolución real del proletariado armado, «el proletariado organizado como clase dominante» [30] que emplea su fuerza para disolver el Estado y derrotar a sus enemigos, no para construir un nuevo Estado, otro instrumento de opresión al que entregarse de nuevo.

Si se necesita todavía un Estado que se haga cargo de la economía pública, el Estado gerente de la propiedad estatal (el que se prevé en el *Manifiesto*) no es para Marx, con toda seguridad, la dictadura

---

[28] Esto lo confirma el hecho de que Marx y Engels generalmente emplearon «dictadura del proletariado» como contrapeso a la concepción blanquista (una revolución realizada por un grupo reducido de conspiradores, es decir, un golpe) y, precisamente, para resaltar que su noción exigía una «dictadura de clase», el dominio *(Herrschaft)* de «toda la clase revolucionaria». Véase Draper, nota 26 *supra*, especialmente página 95, donde se cita a Engels.

[29] El problema siguiente es si el «sujeto real» es el proletariado *an sich* (tal y como es) o *für sich*, como una entidad abstracta llamada a «realizar la filosofía», que el propio Marx (como intérprete hegeliano cósmico del *Weltgeist*) expresó. Sobre esta última opinión, véase L. Pellicani, *I. Rivoluzionari di Professione* (Firenze: Vallecchi, 1975), especialmente capítulo 3. No obstante, aunque este problema no afecta a la noción de la dictadura del proletariado, sí tiene relación con la justificación del papel vanguardista de la *Intelligenzia* revolucionaria y del partido frente a las masas. (Véase nota 38 *infra*.)

[30] Fue Lenin quien vinculó esta frase del *Manifiesto* a la dictadura del proletariado: «Aquí tenemos una formulación de una de las ideas más notables e importantes del marxismo a propósito del Estado, a saber la idea de la dictadura del proletariado», *State and Revolution*, II, 7.

del proletariado. La peculiaridad de ésta, su carácter verdaderamente anómalo, consiste en ser una dictadura sin Estado. «La Comuna —señaló Engels— no era un Estado en el sentido propio de la palabra» [31]. En 1917, Lenin lo corroboraba: «La Comuna dejó de ser un Estado... en lugar de una fuerza represora especial, toda la población entró en escena. Todo esto supone apartarse del Estado en sentido propio. Y si la Comuna se hubiese consolidado, los vestigios de Estado que subsistieran en ella se habrían "extinguido"» [32]. Lo esencial es esto: la dictadura del proletariado es, en Marx, el autogobierno de emergencia (durante la fase de franca lucha de clases) del proletariado mismo, y nada más.

Podemos ahora volver a Lenin. Lenin se propuso en *El Estado y la Revolución* realizar la interpretación auténtica de las ideas de Marx sobre la democracia, el Estado y la dictadura del proletariado. Se arguye con frecuencia que Lenin traicionó a Marx. En lo que se refiere al tema crucial de la relación entre el partido y el proletariado, creo que lo hizo. Curiosamente, *El Estado y la Revolución* guarda silencio sobre este punto. En ese texto Lenin trata sobre todo de reunir y sistematizar el pensamiento de Marx. En su intento Lenin muestra —de forma inconsciente, desde luego— que no es posible sintetizar eficazmente a Marx, y menos aún sistematizarlo. Precisamente porque Lenin interpreta muy bien a Marx, acaba escribiendo una obra maestra de la evasiva.

Cabe achacar el desorden y la oscuridad de *El Estado y la Revolución* a la prisa. El texto data de la fecha límite de agosto de 1917 y fue escrito entre la primera revolución» de los liberales (los *kadets*) de febrero del mismo año y la Revolución de Octubre, la que Lenin estaba a punto de desatar y en la que triunfaría. Sin embargo,

---

[31] Carta a Bebel, 18 de marzo de 1875. En la misma carta, Engels proponía —y aquí era absolutamente fiel a Marx— «reemplazar el vocablo Estado donde quiera que apareciese por el de *Gemeinwesen*» (comunidad). Recuérdese que el propio Marx utilizaba la expresión «régimen comunal» en sus escritos sobre la Comuna de París.

[32] *State and Revolution,* IV, 3. Sobre este punto es posible citar abundantemente a Lenin. En la misma obra, otra vez, escribió: «En primer lugar, según Marx, el proletariado no necesita sino un Estado en vía de extinción, es decir, constituido de tal forma que comience a desaparecer inmediatamente y que no pueda dejar de extinguirse» (II, I). Y un poco después añadía: «Desde el momento en que el *mismo* pueblo suprime a sus opresores *no hay necesidad* de una "fuerza especial" de represión. En este sentido, el Estado *comienza a desaparecer*. En lugar de instituciones especiales de una minoría privilegiada... la misma mayoría puede cumplir todas estas funciones; y cuanto más recaen las funciones del poder del Estado en el conjunto del pueblo, menos necesaria es la existencia de ese poder» (III, 2).

la citada obra se sitúa por encima de esos acontecimientos [33], y representa la tentativa última y más importante de establecer cómo planeaba realmente Marx, en el campo de la política, organizar la victoria del proletariado. El último intento, porque a partir de aquel año se perdería para siempre la inocencia del teorizar. El propio Lenin tendría pronto que contar con la fuerza de los hechos e inclinarse ante ellos. Durante el verano de 1917, empero, podía aún permitirse establecer, en solitario, la ortodoxia. Que lo hiciera apresuradamente no significa que lo hubiera hecho mejor sin prisa. Y Lenin hizo un buen trabajo, dentro de las limitaciones de lo que Marx había dicho, de lo que había cuestionado y de lo que dejó sin decir. Lenin analiza el asunto de la democracia en relación con tres fases: la capitalista, la socialista (o fase del comunismo inferior o inacabado) y la comunista. Clasificación ésta que no debe hacernos creer que la exposición discurra ordenadamente y que Lenin ofrezca tres conceptos de democracia insertos en los tres contextos respectivos. Por el contrario, el discurso resulta un tanto aleatorio; de ahí que a efectos de introducir cierto orden sea conveniente distinguir entre una idea central y un conjunto de posiciones menores.

Básicamente, Lenin asociaba la idea de democracia con la existencia del Estado. La democracia, escribió, «es una forma de Estado, una de sus variedades». ¿Qué forma? ¿Qué variedad? A Lenin eso no le importaba. Para él, el Estado, cualquier Estado, era «una organización de la violencia para la supresión de alguna clase»; era un «aparato especial para la coacción», o una «máquina especial para la represión» [34]. Pero si es así, la «democracia» no es una forma específica de Estado: todos los Estados son semejantes, todos oprimen al *demos* y todos son antidemocráticos. En este sentido, es inútil preocuparse por la democracia. Si la idea de democracia conserva todavía algún significado, habrá que buscarlo en otro sitio, fuera del ámbito estatal. Pero no. Para Lenin, la asociación básica, inamovible e inmutable era que «la democracia es igual que el Estado». Su leimotiv era: puesto que el Estado es malo, también lo es la democracia. De la premisa: la democracia «es una forma de Estado, una de sus variedades», Lenin dedujo de manera arrogante: «en consecuencia, representa, como cualquier Estado... el uso organizado y sistemático de la violencia contra las personas» [35]. Por lo tanto —y ésta es la

[33] En verdad, a juicio de Lucio Colletti es «la contribución de Lenin más importante a la teoría política». *From Rousseau to Lenin* (New York: Monthly Review Press, 1972), p. 224.

[34] *State and Revolution*, V, 4; II, 1; y V, 2.

[35] *Ibid.*, V, 4.

esencia de la tesis de Lenin—, hay que destruir la democracia por la misma razón que hay que destruir al Estado [36].

Lo significativo de la demostración expuesta es que Lenin nunca dice que cuando habla de la democracia como Estado —y, por lo tanto, de la democracia como algo que debe rechazarse en su totalidad— está aludiendo a la democracia burguesa. Lenin admitía como hipótesis subordinada que la democracia es también alguna otra cosa. Pero no dijo que su crítica de la democracia *qua* sistema estatal acababa allí donde concluía la concepción capitalista de la democracia. Habló de la democracia como el «uso organizado y sistemático de la violencia» en lo absoluto, como si dijera: ésa es una característica intrínseca. Más adelante veremos por qué. Por el momento, interesa apuntar que su concepción le debería haber llevado a una conclusión rápida y clara: que repudiaba la democracia y que el comunismo no tenía nada que ver con la democracia.

Pero cuando Lenin abordó la segunda fase, la dictadura del proletariado, cambió de sintonía. Mantenía que la dictadura del proletariado era «más democrática» que la democracia burguesa. Si quería decir que en este caso el ejercicio de la violencia era más intenso y sistemático que antes, no hay nada que objetar; su lógica sería impecable. Pero, en cambio, ahora utilizaba la «democracia» en un sentido diferente y positivo. En una sociedad capitalista, arguía Lenin, la democracia es democracia para una minoría reducida; mientras que la dictadura del proletariado es una democracia para la inmensa mayoría, y es una dictadura para una minoría de (anteriores) opresores. El texto dice así: «La dictadura del proletariado, es decir, la organización de la vanguardia de los oprimidos (constituida) en clase dominante a fin de someter a los opresores, no puede limitarse a ser meramente una ampliación de la democracia. Al mismo tiempo que una expansión considerable de la democracia, *que por vez primera* se convierte en una democracia para los pobres, democracia para el pueblo, y no democracia para los bolsillos, la dictadura del proletariado impone una serie de restricciones a la libertad de los opresores, de los explotadores, de los capitalistas. Debemos someterlos... su resistencia debe ser aplastada por la fuerza; y está claro que donde hay represión, donde hay violencia, no existe la libertad ni hay democracia» [37].

---

[36] Lenin afirmaba reiteradamente: «La democracia es *también* un Estado, y... en consecuencia la democracia *también* desaparecerá cuando el Estado desaparezca» (*State and Revolution,* I, 4). Y de nuevo: «La democracia es... la organización de la videncia sistemáticamente aplicada», y, por lo tanto, la «supresión del Estado es al mismo tiempo la suprsión de la democracia» (V, 6).

[37] *State and Revolution,* V, 2.

El pasaje transcrito es interesante por tres razones. Primera, la referencia de Lenin al partido es superficial; la «vanguardia» se presenta como la mera «organización de los oprimidos», concepción muy lejana de la sustentada por Lenin en muchas otras ocasiones anteriores hasta 1902. Puesto que éste es un punto en el que Lenin «traiciona» a Marx, parece apropiado realizar una breve disgresión. Marx no era un hombre de partido. Participó en organizaciones de tipo partidista unos pocos años, primero en la Liga Comunista que encargó el *Manifiesto* de 1848 y después en la Primera Internacional entre 1864 y 1873. En esta última defendió una organización abierta y democrática basada en el voto de la mayoría; y más tarde criticó a Lasalle y al partido socialdemócrata alemán por ser demasiado disciplinado y dogmático. Uno podría pensar que Marx postulaba la democracia intrapartido porque no era él el que controlaba los resortes de la organización. Además, en múltiples ocasiones Marx manifestó su desprecio por los campesinos y trabajadores. El hecho es que en el *Manifiesto* Marx se refirió a los comunistas como la parte más «consciente» del proletariado y que en su doctrina nunca fue más allá de considerarse a sí mismo y al partido comunista como las comadronas de la historia [38]. Lenin, en cambio, era un verdadero hombre de partido y un falsario. En *Qué hacer* (1902) Lenin superpuso el partido al proletariado (cuya espontaneidad, sostenía, conduciría a una conciencia burguesa), y su «partido de vanguardia» era tal no porque representara al proletariado, sino porque encarnaba la ideología verdadera y correcta. Lo cual significa mucho más que transformar la «clase» (el proletariado como un todo) en la «vanguardia consciente de la clase»; equivale más bien a establecer que el partido es, por definición, el partido que piensa correctamente, con independencia de lo que el proletariado (tal y como existe) pueda creer o desear. El «nuevo Príncipe» de Gramsci es, pues, un heredero directo de la concepción leninista del partido. En *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904) Lenin añadió que puesto que la idea de construir el partido de abajo arriba era una «falsa democracia», había que construirlo de arriba abajo [39]. Evidentemente, Lenin cambia al

[38] Se hace referencia a la doctrina tal cual fue formulada. A modo de inferencia puede argüirse y se ha argüido de hecho que «en espíritu» Marx estaba muy próximo a Lenin y que habría dado su conformidad a la concepción leninista del partido. Dado que Marx era sin duda (como diríamos hoy) un elitista, esa inferencia es plausible. Empero, el «elitismo» de Marx era filosófico, no organizativo (véase la nota 29 *supra*). La cuestión es que la doctrina del partido está en Lenin, no en Marx.

[39] Para una visión más amplia sobre el asunto del partido, véase David McLellan, «Marx, Engels y Lenin sobre el partido, y el Estado», en *The Withering Away of the State?*, ed. Leslie Holmes (Beverly Hills: Sage, 1981), pp. 7-31;

protagonista, al verdadero portador de la revolución. La «clase» de Marx, el proletariado en su totalidad, se convierte en Lenin en la «vanguardia» *sobre el proletariado*. Esto no es Marx, pero tampoco el Lenin de 1917.

Decía anteriormente que la cita extraída de *El Estado y la Revolución* era interesante por tres razones. La segunda es que se insiste más en la faceta no democrática que en la democrática de la dictadura del proletariado, y la tercera es que ahora Lenin entiende por democracia lo contrario de lo que antes entendía. En efecto, Lenin afirma taxativamente que el uso de la represión, la utilización de la violencia, no es democracia. ¿Cuál es entonces la interpretación leninista laudatoria de la democracia? La cita muestra que Lenin utiliza la democracia en su sentido literal de poder del pueblo y que asocia democracia y libertad. Si examinamos atentamente toda la obra, encontraremos aquí y allá, incidentalmente, esos rasgos que nos son familiares: que la democracia es igualdad, que es el sometimiento de la minoría a la mayoría e incluso la proposición según la cual «no cabe imaginar la democracia, ni siquiera la democracia proletaria, sin instituciones representativas» [40]. Cierto es que todo esto se admite de pasada, de mala gana y siempre en un contexto de evasiones y reservas [41]. El hecho es que encontramos en Lenin un significado positivo de la democracia sólo en la medida en que relaciona el término con sus connotaciones «burguesas» tradicionales. Pero con una

---

y Klaus von Beyme, «Karl Marx y la teoría del partido», *Government and Opposition*, invierno 1985. Véase también, y en contra, L. Pellicani, *I Rivoluzionari di Professione*, especialmente capítulos 3-5.

[40] *State and Revolution*, III, 3. Esta es, sin embargo, una concesión extraña. En la *Civil War in France*, Marx observó, de manera un tanto oscura, que «la Comuna tenía que ser un órgano de trabajo no un órgano parlamentario» (en *Capital and Other Writings*, p. 404). Lenin comentó: «La salida del parlamentarismo hay que encontrarla, desde luego, no en la abolición de las instituciones representativas y del principio electivo, sino en la conversión de las instituciones representativas de "cotorras" en órganos que actúen. La Comuna debía ser no un organismo parlamentario, sino un instrumento de actuación, ejecutivo y legislativo a la vez. "Un órgano que actúe, no un órgano parlamentario" (exclama Lenin triunfante) —esto va directamente dirigido al corazón del parlamentarismo actual» (*State and Revolution*, III, 3). Lo que se supone que significa en la práctica es lo que Lenin no dice.

[41] Véase, por ejemplo, en V, 4, el sinuoso tratamiento de la noción de igualdad; y en IV, 6, la distinción equívoca referida a la relación entre la mayoría y la minoría, donde Lenin exclama: «No, la democracia *no* es idéntica a la subordinación de la minoría a la mayoría. La democracia es un *Estado* que reconoce la subordinación de la minoría a la mayoría, es decir, la organización para el uso sistemático de la violencia de una clase sobre la otra.» Así, Lenin se desvía hacia su argumento predilecto sin llegar a conclusión alguna sobre el tema.

peculiaridad paradójica: Lenin aplica a las democracias de tipo occidental las características de la dictadura (restricción de la libertad y uso de la fuerza), mientras que atribuye a la dictadura del proletariado los caracteres de lo que los occidentales denominan democracia (libertad para la inmensa mayoría).

Cabría objetar que no se trata de una paradoja porque, incluso si resulta difícil seguir la exposición de Lenin, lo esencial es que las nuestras pretenden ser democracias, pero no lo son, mientras que en el socialismo nuestras mentiras se convierten en verdades, ya que en la dictadura del proletariado la inmensa mayoría tiene el poder y disfruta de la libertad. No es preciso averiguar si así son los hechos, pues el hecho es que no era ésta en absoluto la lógica de Lenin. Si lo fuera, en la tercera fase, en la fase del comunismo, Lenin habría dicho que con la desaparición de la dictadura del proletariado se hubiera alcanzado la democracia total y verdadera. Pura y simplemente. Pero no fue así. Tan pronto como Lenin se introduce en el futuro baraja de nuevo las cartas. «Sólo en la sociedad comunista —escribe— "deja de existir el Estado" y "se hace posible hablar de libertad". Sólo entonces será posible y se realizará una democracia plenamente verdadera, sin excepciones. Sólo entonces *la democracia empezará a desaparecer*... Sólo el comunismo es capaz de construir una democracia total; y cuanto más completa sea, más rápidamente se hará innecesaria y desaparecerá» [42]. Ahora, la tesis es que el comunismo determinará incluso la desaparición de la democracia total. Obviamente Lenin vuelve aquí a su primera asociación, a la vinculación de la existencia de la democracia con la del Estado. Y ésta es la razón que explica por qué Lenin, cuando rechazaba la democracia entendida como Estado, era lo bastante cauto para no situar ese significado en el contexto de la democracia burguesa.

En este punto, sin embargo, Lenin se ve obligado a descartar una democracia sobre la que antes (refiriéndose a la dictadura del proletariado) se había pronunciado favorablemente. Por lo tanto, mitiga el tono, mezclando la negación básica con una afirmación dictada por las circunstancias. Primero Lenin afirma y niega, pero en esencia es partidario del no. El ideal último de Lenin es la supresión del Estado, la cual, debido a su *idée fixe* de que la democracia es igual al Estado e igual a opresión, supone también la supresión de la democracia. Lenin advertía: «constantemente se olvida que la abolición del Estado significa también la abolición de la democracia; que la desaparición del Estado significa la desaparición de la democracia». E insistía: «cuanto más completa es la democracia más cer-

[42] *State and Revolution*, V, 2. Las dos frases que cita Lenin son de Engels.

cano está el momento en el que será innecesaria» [43]. Este juego de afirmaciones y negaciones refleja, a mi juicio, una incongruencia subyacente. El comunismo es la «verdadera democracia» porque Marx lo dijo en dos ocasiones importantes y Lenin tenía que decir lo que Marx dijo. Pero Lenin no estaba convencido. Se daba cuenta, cabe sospechar, de que había conseguido identificar la democracia de forma positiva utilizando los mismos criterios que son válidos para el conocimiento burgués. Por su parte, el marxismo como conocimiento antiburgués sólo le ofrecía criterios para refutar la democracia. En consecuencia, Lenin se rebela, en última instancia, ante la idea de referir el comunismo a la democracia, incluso a la verdadera democracia.

Así, pues, globalmente Lenin tenía que proceder de manera sinuosa. En el ámbito de la democracia burguesa, la democracia (para unos pocos) *no existe* por definición; en el contexto de la dictadura del proletariado existe más democracia que antes (lo que supone una gran concesión, dado que antes no existía ninguna), pero con todo la democracia real no existe todavía; y en el marco del comunismo, la democracia *no debería existir* porque resulta superflua. La «democracia» salta de una a otra fase; y cuando alcanza su estadio final, no tiene sentido preocuparse por ella. Básicamente, la democracia significa para Lenin exactamente lo mismo que la dictadura (ejercicio de la fuerza y violencia represiva); en el contexto del socialismo, la democracia significa lo que significa para los capitalistas, y en el del comunismo, no significa nada.

Ahora bien, todo lo expuesto es Marx, es decir, está basado en Marx. La diferencia, al margen del énfasis, reside en que una vez que se reúnen las escasas referencias y los fragmentos de Marx el resultado es un monumento de confusión y de evasivas. No es extraño que cualquier persona educada en la tradición marxista-leninista no entienda casi nada de la democracia liberal que desprecia y rechaza. No obstante, en la medida en que la «democracia» poseía, para Marx o Lenin, un significado y un contenido positivos, esos mismos son los que los demócrata-liberales atribuyen al término. Siempre que se pretende querer decir algo distinto con esa palabra, se trata de algo negativo; y cuando la democracia, por fin, se resuelve en el comunismo, la palabra carece de significado alguno. La exhibición pirotécnica de Lenin se adecúa, sin embargo, perfectamente al propósito de capacitar al marxista-leninista para sostener que él siempre es, de modo automático, demócrata (o más demócrata) que su adversario y, a la inversa, que su adversario no lo es nunca. Pero el valor

[43] *Ibid.*, IV, 6 y V, 4.

utilitario de la audacia de Lenin se revelará unas décadas más tarde. En el verano de 1917 no sólo la «democracia», sino la totalidad del texto *El Estado y la Revolución* estaba a punto de ponerse en movimiento.

Si bien me he centrado en la cuestión de la democracia, es obvio que a Lenin le preocupaban otros asuntos más urgentes e importantes. En 1917 se preguntaba de nuevo sobre lo que había que hacer con el Estado y qué era la dictadura del proletariado —es decir, se preguntaba *cómo* se debía desarrollar la revolución, la acción. En *El Estado y la Revolución* Lenin reúne los párrafos dispersos de Marx para saber qué es lo que hay que hacer. No le interesa el pensamiento de Marx, sino el Marx revolucionario, lo que Marx decía respecto a los *medios,* su puesta en práctica y la conquista del socialismo. De eso trata fundamentalmente *El Estado y la Revolución* —como indica el título. Lo extraordinario, si uno se para a pensar, es que la misma víspera de la revolución en la que estaba próximo a triunfar, Lenín creía totalmente en el programa de acción que Marx había obtenido de la experiencia de la Comuna de París. Los meses siguientes son la demostración de que Lenin creía verdaderamente en su Marx. Pero la locomotora de la historia inició inmediatamente un giro monumental. A medida que Lenin conquistaba y desmantelaba el Estado zarista, no era la teoría la que conformaba la práctica, sino la práctica la que barría la teoría. Era la «teoría revolucionaria» misma —hay que destacarlo—, la teoría orientada hacia la práctica, la que producía los efectos opuestos y estallaba en las propias manos de Lenin. La única fórmula que resultó, que se tradujo en la realidad, fue la que no era marxiana: el partido tal como lo había concebido Lenin. Todo lo demás, todo lo que Lenin buscó en nombre de Marx, no llegó a suceder, y en la realidad se materializó en lo contrario. La desaparición del Estado duró desde el 7 de noviembre de 1917 hasta el 19 de julio de 1918 (cuando entró en vigor la nueva constitución). En marzo de 1921 desapareció el control de los trabajadores sobre la industria, y el Estado leninista adquirió entonces su rasgo distintivo: era ya un Estado plenamente dictatorial, sin oposición. Entre 1922 y 1924 el Estado aparato se deslizó desde las debilitadas manos de Lenin a las fuertes manos de Stalin; pero, en realidad, era ya un Estado aparato inconmovible. Y la palabra «Estado» desterrada hasta entonces fue recuperada oficialmente en la Constitución de 1923, donde puede leerse que la «Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas es un Estado Federal». Detrás de la palabra (en expresión de Lenin), un «cáncer burocrático» que, lejos de desaparecer, comenzaba a devorar a la criatura a la que Lenin había alumbrado. Lenin se ahorró la visión de una policía creciente todopoderosa, que se

constituía en el pilar del denominado irónicamente Estado de los Soviets. Pero pronto eso también sería una realidad [44]. Lenin hizo descender a la tierra la ciudad celestial de Marx; pero el trasplante produjo un infierno.

XV.3 *La democracia popular*

En lo que respecta a la democracia, los veinte años transcurridos entre la muerte de Lenin en 1924 y la marea staliniana sobre la Europa del Este al final de la Segunda Guerra Mundial carecen de interés. Lenin, como se ha visto, nos deja con una exhibición pirotécnica que sitúa siempre a los marxistas-leninistas en el bando «más demócrata» de la batalla. Bajo el régimen de Stalin, el uso no tenía sentido porque la palabra democracia estaba desterrada —hasta 1945. Ese año, sin embargo, se inventó y se lanzó una nueva expresión: la democracia popular. A partir de ese momento podemos retomar el hilo conductor.

Para ser exactos, la expresión «democracia popular» se aplicó a los países del este de Europa sometidos al control soviético, no a la Unión Soviética [45]. La Segunda Guerra Mundial se ganó en nombre de la democracia; la «dictadura» no era precisamente la palabra adecuada para hacer publicidad (aunque se le añadieran los epítetos que se quisieran) en una época de liberación de las dictaduras. La democracia popular era, pues, «la expresión apropiada» que las circunstancias exigían o, al menos, aconsejaban. Un motivo adicional para acuñar una etiqueta nueva era que, dado que la Unión Soviética se había esforzado durante decenios en la conquista del socialismo, no podía ocurrir, desde la perspectiva soviética, que el socialismo se es-

[44] Sobre la fase inicial del régimen soviético, el estudio más importante sigue siendo la obra de E. H. Carr, *The Bolshevik Revolution,* 1917-1923, 3 volúmenes, y *The Interregnum,* 1923-1924 (New York: Macmillan, 1954). Cfr. también Leonard Schapiro, *The Origin of the Communist Autocracy* (New York: Praeger, 1965); Alfred Meyer, *Leninism* (New York: Praeger, 1962); Adam Ulam, *Lenin and The Bolsheviks,* 2.ª ed. (London: Fontana-Collins, 1969).

[45] La etiqueta fue usada primero por Tito para denominar a su propia forma de dictadura del proletariado, pero su elaboración más interesante se llevó a cabo entre 1945 y 1947 en los países ocupados por los soviéticos. Un análisis temprano es el de Michel-Henry Fabre, *Théorie des Démocraties Populaires* (Paris: Pedone, 1950). Pero véanse especialmente Z. K. Brzezinski, *The Soviet Bloc: Unity and Conflict,* ed. rev. (Cambridge: Mass.: Harvard University Press, 1967); Francis J. Kase, *People's Democracy: A Contribution to the Study of the Communist Theory of State and Revolution* (Leiden: Sijthoff, 1968); y F. Fetjö, *A History of the People's Democracies: Eastern Europe Since Stalin* (New York: Praeger, 1971).

tableciese de la noche a la mañana en otros países. Se entendía, pues, que mientras el socialismo se había consolidado ya y constituía una realidad firme en el Estado guía, las «democracias populares» eran algo menos. Empero, una vez que admitimos que las copias no son tan buenas como el original, las copias también hablan por el original. Por lo tanto, utilizaré la etiqueta en sentido amplio, es decir, también para revisar el estado de cosas en la Unión Soviética.

Es evidente que la expresión «democracia popular» es una redundancia. Si la palabra democracia ya significa poder popular, la traducción de la nueva expresión debe ser «poder popular del pueblo» o, si se desea ser frívolo, *poder bipopular*. Marx observó que «por más que asociemos de mil maneras la palabra pueblo y la palabra Estado no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema» [46]. De manera análoga, el hecho de decir «democracia popular» o (¿por qué no?) «democracia popular del pueblo» no alterará el problema un ápice. La última expresión será doblemente tautológica, pero no por ello apuntará una característica diferenciadora del *poder tripopular* respecto del punto de partida, el puro y simple concepto de democracia. Desde luego, puede decirse que la palabra «popular» se introduce por oposición a la de «capitalista» o para establecer la diferencia respecto de ésta. Pero ése es un argumento débil. En cualquier caso, los marxistas hablan, y han hablado durante más de un siglo, de «democracia capitalista» a fin de reservar para el propio consumo la «democracia» verdadera o auténtica. Por esta razón apenas tiene justificación la nueva etiqueta. ¿Significa entonces esa expresión la democracia directa, es decir, la superación de la democracia representativa? No. Dado que Lenin fue muy claro sobre el significado de la democracia directa, causó un daño irreparable. La democracia directa consistía, para Marx, en lo que hizo la Comuna de París, y Lenin repitió al pie de la letra lo que dijo Marx. De ahí que, ante la planificación totalitaria y una burocracia total incontrolada, incluso una resurrección puramente nominal, aparente, de la «democracia directa» resultaba impensable en los años cuarenta. Pero no fue ésa la explicación que dieron los que originariamente propusieron la etiqueta. Aun así está claro que la etiqueta sugiere, o pretende sugerir, una *democracia mayor*. ¿Es posible sostener esta sugerencia?

Por razones que en seguida resultarán evidentes podemos responder mejor a la pregunta partiendo de una base estructural, y en este

[46] La frase, citada también por Lenin en *State and Revolution*, V, I, se encuentra en la *Critique of the Gotha Programme*.

[47] Resulta revelador a este respecto que ni siquiera esté incluida la voz «democracia directa» en el *Petit Dictionaire Philosophique* soviético. En cambio, se dedican doce columnas a la «democracia popular».

sentido cabe replantearla del modo siguiente: ¿cuáles son las características del mundo real de las denominadas democracias populares? En concreto, ¿son estructuralmente distintas de las del prototipo, del Estado guía socialista? Los regímenes euro-orientales no difieren de la Unión Soviética en lo que respecta a la característica «dictadura»; esto es, todas las comunidades políticas que dicen ser comunistas, o que dicen encaminarse hacia el comunismo, son dictaduras, y este rasgo estructural, que constituye el común denominador, será objeto de examen en la próxima sección. Sin embargo, las denominadas democracias populares se diferencian del prototipo soviético en otra característica estructural: no imponen, o pueden no imponer, el unipartidismo —el monopolio del partido único— tan rígidamente como el Estado guía lo hace. Su peculiaridad reside en este rasgo.

La Unión Soviética es un Estado de partido único que permite el voto a una sola lista de candidatos dictada por el partido. A este respecto se arguye que el multipartidismo (la democracia burguesa occidental) corresponde a una sociedad de clases y, en consecuencia, es innecesario cuando desaparecen las clases. Realmente, una sociedad sin clases implica que todo el mundo comparte la misma opinión; de donde se sigue que el unipartidismo es la expresión de la democracia verdadera [48]. Kelsen formuló agudamente la objeción, señalando que si «un partido político no fuera más que "una parte de una clase", y si sólo pudiera haber más de un partido donde existen clases antagonistas, no habría razón para no conceder la libertad a los partidos políticos en la Rusia soviética» [49]. Y viceversa, «si uno afirma que... "la Unión Soviética es una sociedad sin clases", hay que concluir que... "en la Unión Soviética no debe haber *ningún* partido"» [50]. Apuntemos también que la teoría soviética refleja el ideal recurrente de un mundo monocolor y que por ello es posible un retorno a la vieja posición de que la variedad es incompatible con la autoridad, de que la base segura del Estado sólo puede ser la unanimidad, no el disenso. Sea como fuere, lo interesante es que la Unión Soviética ha permitido alguna suerte de multiplicidad partidista en los regímenes de la Europa del Este. ¿Por qué? ¿Y hasta qué punto?

---

[48] Parafraseo de Stalin, *Leninism, Selected Writings* (Nw York: International Publishers, 1942), p. 395. Pero Lenin hubiera estado de acuerdo.

[49] H. Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism* (Berkeley: University of California Press, 1948), p. 57.

[50] M. Duverger, *Les Partis Politiques* (Paris: Colin, 1954), p. 293. Sobre las causas de la sustitución de las soluciones «sin partido» por sistemas de Estado-partido, véase Sartori, *Parties and Party Systems*, especialmente pp. 39-42.

Si retrocedemos a los años 1945-48, el hecho de que Europa oriental fuese ocupada por tropas soviéticas significó que la teoría de la revolución marxista-leninista no se aplicó como estaba previsto. En efecto, una toma violenta, revolucionaria, del poder no sólo fue innecesaria, sino tácticamente imprudente. Recuérdese, además, que cierto número de países euro-orientales habían tenido en el pasado, a diferencia de Rusia, una experiencia democrático-liberal. Al ser liberados, era lógico que surgieran diversos partidos en Checoslovaquia, Hungría, Polonia y Alemania oriental. Por estas razones, los gobiernos creados al terminar la guerra eran fruto de coaliciones («frentes nacionales» o frentes de unidad nacional), conformadas también por partidos burgueses que se encontraban al principio en pie de igualdad. Su igualdad (aún condicionada) duró sólo unos años. Pero cuando se produjeron las tomas del poder por los comunistas, parece, o se ha descubierto, que algunos partidos pudieron sobrevivir; no dañaban el mantenimiento de la apariencia de la «democracia» exhibida. Ello no obstante, está claro que a partir de 1948 no se ha permitido a «partido secundario» alguno competir en oposición al partido comunista gobernante. El hecho de recibir una participación en la distribución de los cargos no implica que el poder se reparta también. Aun cuando los mencionados partidos secundarios no fuesen meros partidos marionetas, falsos partidos, en el mejor de los casos surgió un compromiso que he denominado «hegemónico» [51]. Tampoco pueden atribuirse, ni siquiera mínimamente, las revueltas en Hungría, Checoslovaquia y Polonia a la existencia de arreglos hegemónicos. Los regímenes de Europa del Este están efectivamente plagados de grietas, pero éstas no son el resultado de la relajación de la camisa de fuerza unipartidista [52].

Con todo, la variación en la estructura partidista —el hecho de que los partidos satélites puedan ser tolerados y autorizados por el partido principal— no ha tenido consecuencias prácticas. En la realidad, la existencia de más de un partido sirve de escaparate o poco más. Tampoco afecta a los principios el tolerar partidos secundarios o satélites. En la teoría soviética «democracia popular» es inferior a

[51] En *Parties and Party Systems*, capítulo 7.

[52] G. Ionescu ha subrayado la relajación pluralista, por así llamarla, de Europa Oriental en comparación con la U.R.S.S. Cfr. *The Politics of the European Communist States* (New York: Praeger, 1967). Ionescu destaca al mismo tiempo la «naturaleza de aparato» de todos los regímenes en cuestión. Sin embargo, mi estudio se fija en los rasgos estructurales que pueden definir la democracia, no en la relajación. Véase también la visión global editada por L. Holmes, *The Withering Away of State? Party and State under Communism;* y M. Drachkovitch, ed., *East Central Europe: Yesterday, Today, Tomorrow* (Stanford: Hoover Institution Press, 1982).

«socialismo», del mismo modo que éste es inferior a «comunismo» (cuando se ha conseguido plenamente). De ahí que el hecho de que se autorice una apariencia multipartidista demuestra sólo la existencia de una sociedad sin clases inacabada y que los Estados guiados marchan muy detrás, son copias imperfectas, del Estado guía. En lo que respecta a la teoría, la «conclusión tiene que ser... que el ideal de una democracia del pueblo no puede ser una contribución a una nueva teoría de la democracia, o un complemento de la vieja teoría de la democracia» [53].

XV.4 *La teoría de la dictadura democrática*

Si se consideran las características estructurales reales de los denominados países socialistas, su rasgo verdaderamente central —la estructura dictatorial— no muestra variación alguna. Todos los países del mundo que persiguen el comunismo son, según lo reconocen, dictaduras. Ciertamente, pretenden ser dictaduras del proletariado e implícitamente *dictaduras democráticas*. Procedamos a analizar dicha pretensión.

Sabemos ya cuál era la interpretación de Engels y, en nombre de Marx, la de Lenin de la dictadura del proletariado. Una dictadura es *del proletariado* si, y sólo si, no es una dictadura del Estado. Es ésta —también para Lenin— una condición imperiosa. Cuando Lenin hizo referencia a la dictadura del proletariado dejó a un lado la función de vanguardia del partido. Una dictadura del proletariado, incluso para Lenin, tenía que ser, para ser democrática, una dictadura de la clase, de todo el proletariado, del proletariado en persona [54] Lo que convierte en «democrática» a la dictadura del proletariado es, en efecto, esto: una «dictadura proyectada hacia el exterior» que utiliza la violencia contra la minoría de los antiguos opresores, es una «democracia interna» para la mayoría, para el propio proletariado. Esta es, a juicio de Lenin, la condición determinante de la entrada de la «democracia» en escena. Por lo tanto, está claro que, a tenor con los criterios de Marx y de Lenin, lo que existe en este momento en los países comunistas no es definitivamente una dictadura demo-

[53] J. Barrents, *Democracy, an Unagonized Reappraisal* (The Hague: Van Keulen, 1958, pp. 28-29.

[54] No puede afirmarse que esto sea verdad sólo en lo que respecta a *State and Revolution*. Lenin murió obsesionado por el Leviathan burocrático que estaba surgiendo ante sus ojos y sus advertencias, desde 1920 hasta su muerte, sobre la «deformación burocrática», el «deplorable aparato del Estado» y el «cáncer de la burocracia», descansaban en esa premisa.

crática. Dado que la dimensión del Estado ha aumentado cien veces, Marx y Lenin tendrían sin duda que admitir que lo que realmente existe es una dictadura del Estado, o una *dictadura pura y simple.*

¿Qué es una dictadura pura y simple? Los marxistas tienden a eludir la pregunta. Cuando se aperciben de que no pueden seguir aferrados a la ficción de la dictadura *del* proletariado, retroceden a una segunda línea argumentativa: dictadura por dictadura, dicen, la del proletariado es más democrática que la de la burguesía [55]. Sin embargo, así expuesto el argumento no se sostiene, pues hasta el momento presente no se ha materializado dictadura alguna *del* proletariado. De modo que ¿cómo puede algo inexistente ser «más que» alguna otra cosa? Lo que no existe simplemente es *inexistente;* y no puede funcionar «más democráticamente» porque aún no ha empezado a funcionar. Para que tenga sentido, hay que reformular el argumento de la siguiente forma: puesto que el proletariado se encuentra en todas partes, sin excepción, bajo la férula de una dictadura, la dictadura comunista (no burguesa) sobre el proletariado es mejor y preferible a la dictadura burguesa (capitalista) sobre el proletariado. Enunciado así, es aceptable porque ahora aparentemente contamos con cosas existentes, y porque se ha descartado *ex hypothesi* la expresión «más democrática» y se ha reemplazado por la de «mejor que».

Pero, aun siendo aceptable, ¿es plausible? ¿Qué base hay para afirmar que la dictadura soviética ha sido mejor que las dictaduras burguesas? Según los cálculos de Krushchev, Stalin «liquidó» en los años treinta a unos ocho millones de personas; y es una cifra baja [56]. Téngase en cuenta además que las purgas y las deportaciones de Stalin se produjeron al margen del «comunismo de guerra» o de la guerra civil; fue una matanza en tiempos de paz, realizada a sangre fría. Ahora bien, la pretendida dictadura de la burguesía nunca (en ninguna parte) exterminó a nadie, ni deportó a miles de personas a campos de concentración, ni aterrorizó a la ciudadanía con una policía secreta omnipotente y, ciertamente, no puede encarcelar o condenar con juicios secretos y fraudulentos. Lenin declaró la libertad de pren-

[55] Esta era también, recuérdese, la posición de retaguardia de Lenin, no sólo en *State and Revolution* (cap. 6), sino también en en libro *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky.*

[56] Robert Conquest, *The Great Terror* (New York: Macmillan, 1973), pp. 699-713, calcula que unos veinte millones de personas fueron ejecutadas o perecieron en los campos de trabajo; Andrei Sakharov sugiere que de diez a quince millones; Solzhenitsyn (en el *Gulag Archipielago*), tantos como sesenta millones. Cualquiera que sea la cifra correcta, no se ha visto en la historia de la Humanidad un baño de sangre de tal magnitud.

sa un «engaño burgués», los periódicos mencheviques fueron clausurados ya en 1919 y desde entonces no ha vuelto a aparecer prensa que no sea la oficial. Los sindicatos fueron inmediatamente controlados como «organizaciones del Estado» y así continúan. Las universidades perdieron su autonomía en 1921 y desde entonces la educación consiste en el «adoctrinamiento» en la única verdad encarnada por la doctrina del partido. Globalmente, «el pensamiento de oposición» se suprimió en 1920 y desde esa fecha el sistema soviético es un sistema de «control del pensamiento» [57]. Pues bien, y una vez más, ningún Estado burgués parlamentario ha hecho nunca nada de eso. La pretendida dictadura de la burguesía permite todas las libertades que Lenin, por no citar a Stalin, borró de la escena. Dictadura por dictadura, no existe la menor duda: la dictadura burguesa ha sido y es inconmensurablemente mejor y más suave; en resumen, una dictadura infinitamente menor.

Desde luego, la réplica a lo que acabo de exponer es que no capto y no comprendo el significado marxista de «dictadura». Pues bien, veámoslo. Marx, Engels y Lenin consideraron el Estado burgués un Estado dictatorial; pero por ser *burgués,* no debido a su *estructura.* En general, los padres fundadores emplearon el vocablo dictadura como sinónimo del ejercicio de la violencia y/o definieron el término sociológicamente. Esto es especialmente cierto en lo que hace a la dictadura de la burguesía. La expresión no se refería a una forma de Estado, sino a la denuncia de que el Estado parlamentario (denominado así con frecuencia) era, de hecho, un enmascaramiento de la «dictadura de una clase». Sin embargo, con esta definición clasista de dictadura sólo podemos llegar hasta los primeros años veinte. En 1920, en efecto, Lenin construyó ya la «definición científica» de dictadura que ha sido generalmente adoptada. «El término científico de dictadura —escribió— significa nada más y nada menos que la autoridad incontrolada por cualquier norma, no sujeta a restricción alguna dimanante de cualquier regla, y basada directamente en la fuerza» [58]. Definición ésta que no priva a los marxistas del derecho a definir *también* la dictadura partiendo de presupuestos sociológicos. Pero ya no pueden negar que la palabra «dictadura» *también* indica una forma de Estado, una estructura política. Los marxistas actuales saben con certeza que el término en cuestión no sólo significa «dictadura de clase», sino también un Estado en el que el dictador (una

[57] Es la forma de expresarlo y la línea de pensamiento de Robert Conquest en *The Politics of Ideas in the U.R.S.S.* (New York: Praeger, 1967).

[58] «Contribución a la historia del asunto de la dictadura del proletariado» (1920), ahora recogida en las *Collected Works* de Lenin (Moscow: Progress Publishers, 1963), 31:353.

sola persona o un grupo reducido de ellas) ejerce un poder absoluto. Saben perfectamente que por esa razón Stalin, Hitler y Mussolini son considerados dictadores (los tres eran, según su origen clasista, proletarios); saben definitivamente que la dictadura denota un sistema de gobierno *legibus solutus,* en el que todo el poder se concentra, sin control y fuera de toda posibilidad de control, en el *locus imperii.* Lo conocen tan bien que sus obras denuncian sin cesar a todas las dictaduras no marxistas precisamente como «dictaduras», con el significado que acaba de exponerse: como Estados caracterizados por un manejo opresivo del poder, arbitrario y basado en la fuerza.

Me preguntaba antes qué es la pura y simple dictadura. Cabe responder ahora que, aparte significados especiales o además de ellos, el término posee una significación para todo el mundo, incluso para los marxistas. Dictadura quiere decir simplemente estructura de poder que permite un gobierno absoluto. No cabe, por lo tanto, eludir la conclusión de que la pretendida dictadura de la burguesía (de una clase) es una dictadura infinitamente menor que la dictadura soviética (del Estado). En realidad, la misma posibilidad de establecer la comparación es cuestionable. ¿Cómo pueden compararse los llamados Estados capitalistas con los denominados Estados socialistas diciendo «dictadura por dictadura»? Los primeros *no* son Estados estructurados dictatorialmente; los últimos *son* Estados caracterizados por una estructura dictatorial. Una vez sentada esta diferencia básica, es posible continuar discutiendo hasta qué punto es verdad que la burguesía es la clase hegemónica en el seno de las democracias burguesas, y si es cierto que dentro del tipo soviético de dictadura el proletariado es realmente la clase hegemónica, con tal de que quede claro que esta discusión no altera nada respecto a la forma de Estado que sigue siendo lo que es.

La definición clasista de la dictadura y el problema de la «clase hegemónica» pueden hacernos creer que la cuestión de la forma del Estado no es importante, pero no permite afirmar que las democracias burguesas no son democracias o que la dictadura soviética no es una dictadura. Concretamente, la argumentación marxista no puede sostener que no existe diferencia, o sólo una diferencia mínima, entre un Estado en el que el poder político está controlado y distribuido y un Estado en el que el poder no está controlado y se encuentra concentrado. Además, la noción marxista sociológica de dictadura es absolutamente irrelevante para la realidad nacida bajo los auspicios marxistas. En esa realidad, observa Kolakowski, la «progresión natural» ha sido de hecho la siguiente: «La dictadura que primero se ejerció sobre la sociedad en nombre de la clase trabajadora y luego sobre la clase trabajadora en nombre del partido, fue aplicada ahora

(*circa* 1920) al partido mismo, creando la base para la tiranía de un solo hombre.» Es una progresión natural porque dimana naturalmente de la concepción leninista del partido desde 1902: como un «partido que se distinguía por... la convicción de que representa los intereses del proletariado, sin importar lo que el proletariado piense» [59]. Partiendo de esa convicción, el caso de la hegemonía proletaria (y con ello el entendimiento clasista de la dictadura) estaba perdido y sepultado antes incluso de someterlo a prueba.

¿A dónde nos conduce esa conclusión en lo que respecta a la pretensión democrática de la dictadura soviética o del tipo soviético? Siempre es posible sostener que esas dictaduras serán democráticas en el futuro. Y así lo vieron en esencia los padres fundadores. Ciertamente, ellos no habrían apoyado las demandas actuales de disculpar al régimen soviético. Engels fue explícito en esta materia: «Es totalmente absurdo hablar del "Estado popular libre"; mientras el proletariado utilice aún el Estado, no lo hace en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios. Y el día que sea posible hablar de libertad el Estado dejará de existir como tal» [60]. Lenin lo dijo todavía con más claridad: «Mientras exista el Estado no habrá libertad. Cuando haya libertad no habrá Estado» [61]. Todo esto lo sabemos muy bien. Lo interesante es saber cuánto se supone que durará la dictadura «transitoria» o, lo que es lo mismo, cuánto tiempo hay que esperar al futuro. En la víspera de la revolución Lenin declaró: «El Estado proletario comenzará a desaparecer inmediatamente después de su victoria» [62]. Un año más tarde, 1918, admitió que la extinción del Estado podría necesitar unos diez años. En un discurso del 1 de mayo de 1919 declaró que la mayoría de la gente entre treinta y treinta y cinco años vería el amanecer del comunismo. Finalmente, Lenin llegó a admitir que «diez o veinte años más tarde o más temprano no suponen una diferencia cuando se miden en la escala de la historia mundial». Pero esto fue lo máximo que admitió [63].

[59] *Main Currents of Marxism*, 2:489, 396.

[60] Carta a Bebel de 19 de marzo de 1875.

[61] *State and Revolution*, V, 4. Esto se deduce convincentemente de la premisa de que «todo Estado es un poder especial de represión» dirigido contra la clase oprimida. Por lo tanto, ningún Estado es libre ni «popular» (I, 4).

[62] *Ibid.*, II, 2.

[63] Véase E. H. Carr, *The Bolshevik Revolution 1917-1923*, I:241. Hay que subrayar que Lenin describió el proceso de la extinción del Estado como un proceso continuo, al margen de su duración. Esta no es sólo la concepción de *State and Revolution* y de las *April Theses*, sino también el sentido de todos los anatemas subsiguientes pronunciados por Lenin contra la burocratización. Incluso cuando el principio del «socialismo en un solo país» y la experiencia en el poder indujeron a Lenin a aplazar el desmantelamiento del Estado, nunca planteó que el Estado debiera primero crecer y sólo después disminuir.

No hace falta decir que nada es más fácil que equivocarse cuando se hacen predicciones. Empero, ha transcurrido bastante más de medio siglo y el futuro que Lenin prometió está mucho más lejos que en los años veinte. Quizás ha llegado el momento de preguntarnos si llegará algún día. Quizás la profecía *adolece de* un pecado original, de un error constitutivo.

Creo que ése es el caso. Toda la construcción descansa en una premisa muy dudosa y en una promesa imposible, irreal. La premisa dudosa es que es necesario un último déspota, un déspota mayor, para poner fin al despotismo; que si la dictadura no reemplaza al Estado burgués, el Estado no puede perecer. Esta premisa supone, pues, un Estado dictatorial. Por lo tanto, toda la construcción gira esencialmente en torno a una *promesa*: la garantía verbal de que el «ejercicio de la violencia» se circunscribirá y limitará a la tarea de la destrucción de las clases. Pero ¿cómo puede obligarse a una dictadura a mantener una promesa? Y en particular, ¿cómo puede obligársele a mantener la promesa de su autodestrucción? La respuesta es inapelable: no se puede. Una dictadura es por definición un Estado *fuera de control;* la dictadura controla a sus súbditos, pero no es controlada por ellos. Por lo tanto, es evidente que en el caso de una dictadura no puede garantizarse nada; cualquier promesa es una promesa vacía *ex hyphotesi*. Dado que una dictadura es tal porque supone la existencia de un poder discrecional e ilimitado, su misma naturaleza excluye *a limine* la posibilidad de asignarla un límite temporal y de hipotecar su desarrollo. Prometer una libertad que debe pasar primero por el túnel de una dictadura es igual que quemar el dinero que se necesita para pagar mañana. La credibilidad de una promesa de ese tipo es poco más o menos nula. Siendo esto así, no cabe sino maravillarse o desesperarse ante la credulidad humana.

XV.5 *Democracia y demofilia*

Más que un contra-ideal hemos encontrado en Marx un «supra-ideal», un vuelo al cielo libertario en el que han desaparecido la política y la economía. No hemos hallado en Lenin concepto o definición alguna de la «democracia comunista». Tan sólo hemos encontrado en la noción de «democracia popular» una redundancia. En fin, la teoría de la «dictadura democrática» simplemente no se mantiene, ni siquiera según los criterios de Marx y de Lenin. ¿Qué resta? La réplica última es, en expresión de Bertrand Russell, ésta: mientras la definición occidental de la democracia «es que consiste en la

regla de la mayoría, la opinión rusa es que consiste en los *intereses* de la mayoría» [64]. Si bien esta solución evita cualquier pretensión de superioridad de una de las dos fórmulas sobre la otra, parece perfilar una alternativa: una democracia afirma el poder del *demos* (el gobierno del pueblo); la otra democracia proporciona beneficios al *demos* (el gobierno del pueblo). ¿Qué tenemos que hacer ante esta alternativa? ¿Establece «otra democracia»? Lo dudo.

El tirano griego ya gobernaba (eso pretendía él) en interés del populacho. El despotismo ilustrado, cuando era ilustrado, gobernaba en interés de los gobernados. Los demócratas actuales se mofan del paternalismo, aunque no negarían que el paternalismo es benevolente, que atiende a los intereses de una colectividad de beneficiarios. En suma, desde Platón en adelante oímos incesantemente hablar de gobernar *para,* en atención y para beneficio de los gobernados; pero éste ha sido siempre el argumento empleado en favor del autócrata. No gobierno *del* pueblo, ya que el pueblo no sabe lo bastante como para reconocer su interés real, sino gobierno *sobre* el pueblo, a pesar del pueblo, en el *interés* del pueblo. Esta es la justificación normal de todas las tiranías, de todos los regímenes que han necesitado *ex defectu tituli* (por carecer de título) justificarse.

Si la democracia real fuese tan fácil, si consistiera sólo en la promesa de gobernar «en interés del pueblo», no habríamos empleado unos veinte siglos en establecer la democracia *de facto* (no sólo en prometerla). La objeción insuperable a la fórmula superficial de Russell se encuentra en la siguiente norma invariable de la vida y de la política: ningún interés llega nunca a ser protegido si la parte interesada no puede decidir por sí misma y no puede defender su interés. Guicciardini lo señaló con una concisión insuperable: *Quelle sicurità che sono fondate in sulla voluntà e discrezioni di altri sono fallaci* (las seguridades que se basan en la voluntad discrecional de otros son engañosas) [65]. Hay un largo camino entre las promesas de garantías futuras y las seguridades; lo que importan son las seguridades; y no existe seguridad mientras las afirmaciones de la seguridad se confían a la discrecionalidad de otros. John Stuart Mill añadió (su época era mejor que el siglo XVI de Guicciardini) este elemento convincente: «Los derechos e intereses de todos y de cada uno sólo se encuentran protegidos frente a su desconocimiento cuando la propia persona interesada es capaz de defenderlo y está habitualmente dispuesta a hacerlo... Los seres humanos sólo están a salvo

[64] *What is Democracy?* (London: Phoenix, 1946), p. 14.
[65] *Ricordi,* 27.

del mal procedente de los otros en la medida en que son capaces de *autoprotección*» [66].

Confiemos algo más en los seres humanos de lo que confiaron Guicciardini y Mill; admitamos, esto es, que la demofilia —un amor sincero, auténtico y devoto al pueblo— existe. Aun en ese caso, existe un abismo entre la *demofilia* y la *democracia*. La democracia puede funcionar sin la demofilia, ya que consiste realmente en un conjunto de procedimientos democráticos (esto es lo que hace de ella algo real). Si a la hora de su puesta en práctica intervienen la demofilia, los buenos propósitos, tanto mejor; pero la maquinaria asegura beneficios al pueblo, incluso si el amor al pueblo brilla por su ausencia, y ésta es la *seguridad* que proporciona el conjunto de procedimientos democráticos, y que confiere una existencia real, no engañosa, a las democracias reales. Y es precisamente el elemento que desaparece cuando la democracia se define, pura y simplemente, como un gobierno en interés del pueblo.

En defensa de la fórmula, Macpherson la dota con credenciales aristotélicas. Los marxistas, en su opinión, consideran a la democracia como lo hizo Aristóteles: la definición de los marxistas es «su» definición original [67]. Pero, para empezar, ésta es una defensa extraña. Para Aristóteles, la democracia era una forma degenerada de la comunidad política. Por lo tanto, si se invoca a Aristóteles como testigo favorable, lo que habría que explicar es cómo la maldad que Aristóteles le atribuye se convierte en «bondad» partiendo de la misma opinión, es decir, de la opinión de Aristóteles. En segundo lugar, Aristóteles definió una democracia directa, sin Estado, y aquí lo que habría que explicar es cómo se aplica su definición a la inmensa mayoría de los Estados que han existido. Como quiera que sea Macpherson no es simplemente fiel a Aristóteles. Como se ha observado acertadamente, «la opinión de Macpherson según la cual la democracia significó originariamente "el gobierno por la clase hasta ahora oprimida o en el interés de dicha clase" es dudosa. Una explicación más veraz sería... decir que ha significado el gobierno por los pobres y, en consecuencia, en su interés» [68]. Aristóteles desarrolló su tesis causalmente: dijo que la democracia era un gobierno en interés de los pobres (y/o de los muchos) *porque* la democracia —la democracia directa griega— era un gobierno *por* los pobres, es decir, un autogobierno *de* los pobres. Por lo tanto, Aristóteles dijo lo que siempre se ha dicho desde entonces: el interés de los pobres, o de los mu-

[66] *Considerations on Representative Government*, capítulo 3 (p. 43 de la edición de la Liberal Arts Press, New York, 1958).

[67] Véase Macpherson, *The Real World of Democracy*, pp. 5, 12, y *passim*.

[68] Jack Lively, *Democracy* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p. 34.

chos, se afirma cuando pueden afirmarlo los mismos pobres o los muchos. Aristóteles no apoya, sino que niega, la idea de que un gobierno *pueda estar a favor de aquellos* que están excluidos del gobierno. La opinión de Aristóteles no es ciertamente que la democracia pudiera ser un gobierno «en interés del pueblo» sin basarse en el pueblo.

Volviendo a Bertrand Russell, ¿su alternativa está correctamente formulada? Desde luego dice todo lo que puede decirse en nombre de la opinión rusa; pero constituye una simplificación excesiva y deformadora de la de Occidente. Inicié esta obra tratando de la «regla de la mayoría» [69]; y hemos recorrido, respecto a la democracia occidental moderna, un largo camino desde una «democracia etimológica», primitiva e inicial. Es evidente que a medida que han ido progresando su explicación y su despliegue, nuestras democracias se han desplazado en gran parte desde el poder del *demos* (desde los factores de producción de la democracia) hacia los beneficios para el *demos* (hacia el resultado de la democracia). Por lo tanto, la alternativa no es tal cual la plantea Russell. La alternativa correcta es entre una primera definición en la que la democracia es *las dos cosas*: regla de la mayoría (en su formación) y regla de los intereses de la mayoría (en su resultado), y una segunda definición en la que la democracia está *partida por la mitad*: un resultado sin un proceso de formación democrático. Así que para existir, la democracia —la única que se ha encontrado— comprende tanto el poder del *demos* como los beneficios que con ella obtiene el *demos*, es decir, las dos caras del dilema de Russell; y lo que se opone a ella y se propone como su alternativa es sólo una conclusión (los beneficios del *demos*) sin un comienzo (el poder del *demos*).

Francamente dicho, no hemos progresado un ápice en nuestra búsqueda de la «otra democracia» desde que comenzamos. La denominada alternativa es como el Ave Fénix cantado en el verso delicioso de Metastasio: *Che ci sia ognun lo dice, dove sia nessun lo sa* (todo el mundo dice que existe, pero nadie sabe dónde existe) [70]. Nadie lo sabe por dos razones. La primera es que «en el interés del pueblo» es sólo una promesa sin garantía. Asumiendo (a los efectos dialécticos) que se cumpla la promesa, eso es demofilia, y la demofilia no es, hay que repetirlo, la democracia. La democracia comienza con el poder del *demos* y desde ese punto de partida no precisa de la demofilia para producir beneficios para el *demos*. La demofilia, en cambio, es una pura posibilidad. Si tenemos suerte, la demofilia

[69] Véase capítulo II, especialmente secciones 1 y 4.
[70] *Demetrio*, II, 3.

nos deja con un déspota benevolente, pero ¿y si no la tenemos? ¿Por qué vamos a fiar a la fortuna lo que cabe confiar a las garantías? Desde luego, puede decirse que todo es posible —en un sentido u otro de la palabra. Es posible que el sol no salga mañana. Quizás, pero es muy poco probable (con referencia a mañana). Es probable que un mandril sentado frente a una máquina de escribir cree una novela, pero la probabilidad es muy remota. De igual forma, es posible que un Estado despótico y abiertamente antiliberal, un déspota benevolente dedicado de lleno al altruismo, mime a sus súbditos. Sin embargo, la conexión entre dictadura y filantropía es «improbablemente posible», mientras que la relación entre el poder del *demos* y los beneficios del *demos* es una posibilidad muy probable.

La segunda razón toca la cuestión fundamental. Al margen de esperanzas y de posibles, ¿existe nuestro Ave Fénix? Revel observa cáusticamente que «a diferencia del capitalismo, el socialismo... no goza de la ventaja de estar siempre en "crisis" porque para ello tendría primero que existir... Hasta ahora la única crisis experimentada por el socialismo ha sido la crisis de la inexistencia» [71]. La manifestación de Revel plantea realmente la comparación entre el capitalismo y el socialismo en sus respectivas actuaciones económicas; pero puede ampliarse y reorientarse hacia la comparación entre la versión liberal de la democracia y su opuesta, la versión comunista de la democracia. La pregunta es, por lo tanto, ¿existe realmente «otra democracia» distinta de la democracia liberal y opuesta a la misma? Es una pregunta directa que, sin embargo, encuentra sistemáticamente la respuesta de que se trata no de una cuestión de hecho, sino de definiciones; de donde se deduce que el régimen soviético existe como democracia en función de la definición soviética de democracia, de igual forma que las comunidades políticas occidentales son democracias en función de la definición occidental de democracia. Yo soy la última persona que minimizaría la importancia de definir, y volveré a este asunto en breve. Sobre este punto, sin embargo, admitamos que no todas las definiciones son iguales.

La teoría de la democracia expuesta y discutida en esta obra contiene, como se recordará, definiciones prescriptivas *y* descriptivas. Ambas corren paralelas, de modo que son posibles las referencias recíprocas y la conexión de lo ideal con lo real. La vinculación (y el parecido) pueden ser tenues y, en ese caso, afirmaremos: ésta es una comunidad política escasamente democrática, suponiendo que no sea antidemocrática. A la inversa, podemos encontrar el suficiente

[71] Jean-François Revel, *The Totalitarian Temptation* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1977), p. 236.

parecido entre lo ideal y lo real y, en ese supuesto, afirmaremos: esto es una democracia. Así, pues, para decir si un régimen político determinado es una democracia *comparamos sus ideales con su práctica* y verificamos si la prescripción se traduce en alguna conformación de la realidad. Pero no es posible encontrar una demostración de tal género, ni puede intentarse, respecto de la pretensión a tenor con la cual los regímenes comunistas son, según sus propios criterios, democráticos. En este ámbito nos encontramos *siempre y exclusivamente con prescripciones;* nunca nos proporcionan la descripción. En consecuencia, no es posible comprobar la verdad o la falsedad de la doctrina comunista. Por lo tanto, no puede demostrarse que los regímenes de tipo soviético *existan como democracias* según sus propios criterios. Ni siquiera existen los criterios. La afirmación de que los sistemas comunistas son democracias de acuerdo con la definición que ellos mismos dan de democracia carece de todo fundamento. La doctrina comunista pasa de contrabando ideales como si fueran hechos. Lo cual —hay que reconocerlo— es una proeza si tenemos en cuenta que una de las principales pretensiones del marxismo es ser la única doctrina que consigue la unidad entre la teoría y la práctica. Desde ese punto de partida, el marxismo es susceptible de una ratificación o de una refutación inmediatas y los marxistas deberían ser expertos en el sometimiento de su teoría al testimonio de la práctica. Pero esto es lo que decididamente no hacen.

Resumiendo, he sostenido que: a) no deben preferirse las posibilidades improbables a las probables, y b) que las democracias de tipo comunista no existen según sus propios criterios (o a tenor con la ausencia de criterios). Recuérdese, además, que no es posible contrastar «otra democracia» con la democracia occidental mediante la comparación y el emparejamiento de un ideal con una realidad. Los hechos compiten con los hechos y los ideales con los ideales [72]. Pero lo que interesa destacar sobre todo antes de concluir es que una teoría de la democracia —si es una teoría construida con seriedad— no puede dejar sin definir la «democracia». Y lo mínimo que se exige cuando se define es delimitar lo que *no es,* es decir, establecer cuándo no es aplicable un término o un concepto. *Omnis determinatio est negatio,* toda determinación implica una negación. Por lo tanto, se debe establecer qué es lo que se niega. Por mucho que la gente hable de democracia popular, progresista o comunista, ello no es bastante para demostrar que tal cosa existe. Nadie pone en tela de juicio la

[72] Según apunto en la sección 4, capítulo I, de esta obra, para realizar evaluaciones comparativas entre distintos regímenes es requisito imprescindible acoplar correctamente descripciones con descripciones, prescripciones con prescripciones, y así sucesivamente.

realidad destacada de la U.R.S.S. y de una serie de Estados conformados según el modelo soviético; pero ¿son esos Estados, en algún sentido demostrable, sistemas democráticos? Esa era la pregunta, y a ella respondí que no. Mi postura sigue siendo que el análisis de la democracia de tipo occidental coincide con el análisis de la democracia *tout court*. La «otra democracia» es sólo, a tenor con mi demostración, una alternativa fantasma. No basta un nombre para dar credibilidad, al margen de la realidad, a algo denominado democracia.

XV.6 *La guerra de las palabras*

La discusión emprendida hasta ahora hubiera sido innecesaria, si no inconcebible, en los años treinta. Ni Stalin, ni Hitler, ni Mussolini —el conjunto de los dictadores en el sentido moderno del término— pretendieron que sus regímenes fuesen democracias. Realmente despreciaban a la democracia «capitalista» o (en la calificación favorita de Mussolini) «pluto-democracia». Desde mediados del siglo XIX hasta la mitad del XX las denominaciones «democracia liberal» y «democracia» se identificaban con un conjunto determinado de comunidades políticas, y existía un consenso generalizado sobre lo que el término denotaba. Las democracias estaban contentas con ser democracias y los regímenes que no eran democracias no sentían complejo de culpabilidad por no ser lo que no eran. Lo que ha cambiado espectacularmente desde *(circa)* 1945 no es la naturaleza real y la variedad de las formas políticas, sino el valor connotativo de la palabra democracia. De la Segunda Guerra Mundial la democracia emergió como una palabra buena, una palabra que suscitaba alabanzas, una palabra que *era* realmente un elogio. Así, apenas finalizado el conflicto armado comenzó la guerra terminológica. Fue, y sigue siendo, una guerra para conquistar la «democracia» para el bando propio.

No obstante, una autoridad de la categoría de Karl Popper afirma: «No necesitamos polemizar sobre los términos ni sobre seudoproblemas como el significado esencial o verdadero de la palabra democracia. *Puede escogerse el nombre que guste*... (ya que) no se trata de una disputa sobre las palabras» [73]. Ciertamente la polémica no es «sobre las palabras». Pero ¿es posible separar la sustancia (la polémica real) de la expresión? Popper, al igual que muchos otros estudiosos, está mal aconsejado cuando minusvalora el *poder de las palabras*. Aunque la discusión no verse sobre las palabras, se desarrolla *por medio de palabras*. Las palabras son inseparables de lo que se

[73] Citado en Cranston, *Freedom*, p. 112 (las cursivas son mías).

discute. Si las ideas tienen consecuencias, también deben tenerlas las palabras, pues la idea es la mano cuyo guante es la palabra. Una idea determinada se transmite a través de una palabra determinada. Y el denominar a una cosa de cierto modo es lo mismo que sugerir cómo interpretar esa cosa. Las palabras no son sólo anteojeras que nos conduzcan a ver esto y no lo otro, a mirar aquí y no allá; las palabras *conforman* también *el pensamiento* [74].

Marx «invirtió» la filosofía de Hegel; se encontraba, decía, cabeza abajo y había que ponerla de pie [75]. Desde entonces hemos «invertido las inversiones» tantas veces que parece que nadie sabe ya con certeza quién está cabeza abajo ni quién está de pie. Según el marxismo vulgar, el pensamiento es un mero «reflejo de la materia» [76], es decir, las ideas son una copia, un mero epifenómeno, del mundo material. Podemos hacer que este materialismo sea menos vulgar, menos tosco; aun así, no puede negarse que el materialismo histórico, o el materialismo dialéctico, es una filosofía del *Unterbau,* una filosofía del subsuelo que desprecia a los «idealistas», a las filosofías del *Oberbau* que otorgan la primacía a las ideas. A pesar de ello, ha sido el materialista de impronta marxista el que ha captado plenamente el poder de las palabras; es el materialista el que realmente domina, bastante más que el idealista, el arte de la persuasión, el viejo arte de la retórica. A la inversa, el idealista —el que cree en la fuerza intrínseca de las ideas— se muestra, en el curso del debate y en un terreno que debería ser su propio terreno, como un polemista endeble. Es el que cree en las ideas, pero cede en el lenguaje que expresa las ideas y se siente feliz dejando la iniciativa terminológica al materialista. En un mundo cada vez más invadido por el bombardeo de los medios de comunicación, en el que «la palabra del medio» es el hecho, nos dice que las palabras carecen de importancia, que no importa qué palabras usemos. ¿Quién está de pie el materialista o el idealista? No podría decirlo.

Posiblemente el idealista (tal y como se ha definido) se dirige tan sólo a una aristocracia de potentes intelectuales a los que las

[74] Véase capítulo IX, secciones 1 a 3 de esta obra y, especiamente, mi ensayo «Directrices para el análisis de conceptos», en Sartori, *Social Science Concepts,* pp. 15-22. Popper minusvalora el poder de las palabras debido a la escasa importancia que concede a las definiciones. Véase, por ejemplo, *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge Kegan Paul, 1952), 2:9-21.

[75] En el Prefacio a la 2.ª ed. (1873) de *El Capital.* Aquí se hace referencia específicamente a la dialéctica de Hegel, pero el argumento puede generalizarse.

[76] Así, en la *History of the Communist Party of the Soviet Union* (1939), capítulo IV, 2. El texto en cuestión fue también publicado separadamente bajo el nombre de Stalin con el título *Dialectical Materialism and Historical Materialism* (New York: International Publishers, 1940).

palabras no pueden confundir porque son capaces de seguir la idea o el concepto bajo cualquier forma o disfraz verbal. Pero las democracias no son sofocracias y el *demos* no está compuesto de personas intelectuales; está formado por mentes más simples para las que las palabras sí tienen importancia. El ciudadano normal sabe sobre su comunidad política y sobre otras comunidades políticas lo que las *palabras* le dicen. Si se denomina «democracia» a una comunidad política determinada, el ciudadano cree, y en realidad está justificado que así lo crea, lo que la palabra expresa. Análogamente, cuando a una democracia se le califica de «popular» o de «progresista», se induce a creer a cualquier *animal loquax* normal que lo es. ¿O acaso le estamos pidiendo que primero debería estudiar política durante algunos años y que viajara después por el mundo durante otros años para que pudiera comprobarlo en persona?

Por grande que sea nuestro desacuerdo desde bases teóricas sobre la importancia de la semántica —literalmente, la función indicativa de las palabras—, una teoría de la democracia debe considerar al «pueblo» tal y como es. Si además nos preocupan las palabras, tendríamos que procurar que no se engañe al pueblo con palabras equívocas. ¿Es difícil? En absoluto. Un *significado fraudulento* no supone un *significado correcto* ontológico, esencialista, metafísico, ni se establece por referencia a él. Incluso si las palabras sólo poseen un significado convencional, una palabra es engañosa —se usa con la intención de engañar— cuando el que habla no pretende con ella significar lo mismo que entiende su audiencia. Si el orador utiliza una palabra cuyas referencias (sus correspondientes en el mundo real) no tienen ninguno de los caracteres que la palabra semánticamente expresa (y, por lo tanto, transmite a la audiencia), el orador en cuestión es, consciente o inconscientemente, un impostor; su uso es incorrecto porque es mixtificador. Como dice, sin embargo, Jeane Kirkpatrick, quienquiera que no asocia un eslogan como «"Por una paz duradera y una democracia popular" ni con la paz, ni con movimientos populares, ni con la democracia» es culpable de «corromper el lenguaje para oscurecer la realidad», de un «uso del lenguaje sistemáticamente perverso» [77]. Como decía, quien actúa así es un impostor.

A título ilustrativo, imaginemos que escribo un tratado sobre la monarquía, en el que parto de definir al monarca como un jefe de Estado elegido periódicamente por sufragio universal. Es fácil adivinar que muchos críticos rechazarían mi interpretación por confundir una monarquía con una república. No me serviría replicar

[77] J. J. Kirkpatrick, *Dictatorships and Double Standards* (New York: Simon Simon, 1982), p. 135.

que yo puedo establecer mi propio significado de la «monarquía»; por el contrario, mi mejor defensa sería decir que los críticos ignoran el significado etimológico, literal, de la monarquía, que es el que habría empleado: el gobierno de uno solo. Sin embargo, ésa era mi definición inicial. Imaginemos ahora que el tratado concluye definiendo la monarquía como «un gobierno del pueblo». ¿Cómo reaccionarían los críticos ante esa conclusión? ¿Cuántos dirían que mi obra es innovadora, creativa y original? Supongo que nadie lo diría. Sospecho que todo el mundo diría que no sé de qué hablo, que la «monarquía» puede sólo significar el gobierno sobre el pueblo de una sola persona (a través de una corte o de unos pocos). ¿Me habrían derrotado? En modo alguno. Todo el tiempo estaba guardando un triunfo. Preguntaría a mis críticos por qué no se me permite hacer con la palabra «monarquía» lo que todo el mundo ha estado haciendo con la palabra «democracia». Esta es una buena pregunta que merece una buena respuesta. Permítaseme contestar en lugar de mis críticos. La respuesta es: la «monarquía» no es un vocablo interesante en la guerra de las palabras porque nadie está interesado en ganarlo para su causa. Por lo tanto, en el caso de la «monarquía» se aplican las reglas normales del razonamiento; no se permite definir arbitrariamente. Con la democracia no sucede lo mismo. La diferencia reside en que aquel término no tiene interés en la guerra de las palabras.

La guerra de las palabras afecta a sus propiedades emocionales [78]. Su regla básica es conquistar las «palabras buenas» y descargar las «malas» en el campo enemigo [79]. Lenin la dominaba a la perfección, superado sólo en la imaginación por el «neohabla» de Orwell. Relativamente pocos hablan ruso y, por lo tanto, son pocos los que saben que *bolchevique* y *menchevique* son, respectivamente, los términos rusos para mayoría y minoría. En el Congreso de 1903 celebrado en Londres la facción leninista perdió en asuntos importantes, pero consiguió triunfar con una pequeña mayoría en el comité central elegido a la sazón. En verdad, era la primera y la última vez que Lenin obtenía una mayoría dentro de los grupos socialdemócratas (como se

[78] Una obra clásica sobre el uso emocional de la lengua es la de Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1945). El asunto en cuestión, sin embargo, pertenece al ámbito de los estudios sobre la propaganda.

[79] A este respecto, Kirkpatrick, *Dictatorships and Double Standards*, indica agudamente que el comunismo no se extiende ya «difundiéndose y ganándose el apoyo a sus propios valores... El comunismo crece identificándose con los símbolos prestigiosos de movimientos competitivos, desdibujando así los problemas, las cuestiones en litigio y los alineamientos». El movimiento comunista «oculta sistemáticamente su identidad» y progresa mediante «la incorporación táctica de los símbolos de los adversarios» (p. 136).

denominaban entonces) o en unas elecciones verdaderas [80]. Sin embargo, Lenin se apoderó de la palabra mayoría *(bolchevique)* y nunca se desprendió de ella. No importaba que la pretendida mayoría nunca fuese una mayoría real; lo que importaba era el hacer creer, el poder sugerente de la palabra. Los *mencheviques,* la mayoría verdadera, perdieron su oportunidad cuando renunciaron a la palabra a la que tenían derecho.

Pero hay más sobre la guerra de las palabras que lo que pueda dar a entender ese inocente ejemplo. Las palabras —algunas palabras clave, por supuesto— deben ser vaciadas de todo su contenido informativo, por no hablar de su valor heurístico. Como mínimo deben carecer de significado verificable; y en el caso de algunas palabras concretas, hay que manipularlas todavía más, es decir, hay que reducirlas a puras señales que disparen automáticamente reacciones de odio y amor [81]. Se trata, en esencia, de cortocircuitar el pensamiento, de asegurarse de que la audiencia tiene la mínima probabilidad posible de pararse a pensar. Para el combate con las palabras, *las palabras son armas* —las palabras, no las ideas. El que hace la guerra con las palabras sabe muy bien que al final lo que queda son nombres (y apodos), no las demostraciones ni las explicaciones de ellos; de ahí que recurra a la técnica de acuñar epítetos y de repetirlos incesantemente. La estratagema consiste en etiquetar la difamación. Ha sido, hay que ser conscientes de ello, una técnica muy eficaz. ¿Sería una exageración decir que cuatro palabras de desprecio —«burgués», «capitalista», «reaccionario» y «fascista»— pesan más en el destino de nuestro tiempo que todas las obras citadas en este libro? No estoy seguro de que no haya sido así.

Nos guste o no nos guste —y a mí no me gusta—, la guerra de las palabras es una realidad; y si nos negamos a afrontarla, lo que en realidad hacemos es permitir que la gane el guerrero de las palabras, el manipulador de los términos. A medida que éste avanzó, el estu-

---

[80] Las únicas elecciones libres por sufragio universal celebradas en Rusia fueron las de la Asamblea Constituyente en noviembre de 1917. En dichas elecciones, los bolcheviques (en la cumbre de su popularidad) lograron aproximadamente una cuarta parte de los votos. La Asamblea fue dispersada, después de ser convocada, por la fuerza de las armas, y así fue como los bolcheviques consiguieron desde el 18 de enero de 1918 su *status* mayoritario.

[81] Una obra que destaca poderosamente este elemento en relación con la teoría de Pavlov de los reflejos condicionados es la de S. Chakhotin (o Tchakhotine, como en la edición francesa de 1939), *The Rape of the Masses* (New York: Alliance, 1940). Mi preocupación se centra, sin embargo, en el «uso manipulador» de las ideas, como en Max Lerner, *Ideas are Weapons* (New York: Viking Press, 1939). Pero véase especialmente *Il Crampo Mentale e la Società Totalitaria* (Firenze: Casati, 1985).

dioso occidental «neutral» retrocedió. Respecto a la palabra «democracia», su respuesta típica ha sido en los últimos tiempos de este tenor: para cualquiera que defina la democracia por referencia a sus modelos occidentales, la «otra democracia» es una falsificación; pero para cualquiera que defina la democracia a la manera del Este, la que no consigue superar la prueba es nuestra democracia. Pero si se trata, como parece ser, de una cuestión de «definiciones», hay que tomarlas en serio y examinarlas. Sin embargo, cuanto más he buscado la definición de la «otra democracia» menos la he encontrado.

A los puros efectos dialécticos, estoy dispuesto a admitir que la libertad y el respeto individuales son irrelevantes para la democracia y que todo lo que se necesita es el «poder popular». Pero no veo cómo puede convenirse en una definición como ésta: la democracia es un sistema de adopción de decisiones en el que el pueblo no decide nada. Este es, a mi juicio, un resumen bastante cabal del funcionamiento en la práctica de sistema soviético. Pero entonces, ¿por qué «democracia»? ¿Para engañar? Nadie permitiría una arbitrariedad de ese calibre con el término «monarquía» (el ejemplo imaginario que he expuesto); nadie admitiría que se definiera la monarquía como un tipo de gobierno del pueblo. Por la misma razón, me resisto a aceptar «democracia». Expresar la discrepancia, cambiar el sentido del voto, seleccionar libremente a los gobernantes, decidir por nosotros mismos qué es lo que nos gusta y tratar de obtenerlo —todo eso puede considerarse frívolo y sin importancia. Pero si no tiene importancia, tampoco el *demos* ni su *kratos* aparecen en la imagen.

¿Depende todo de cómo se defina? Diría que mucho depende de las definiciones, pero no todo. Si la tesis es que todo depende de las definiciones, en ese caso yo la invertiría y diría que todo depende de *no definir nada*. En nuestro caso, la alternativa de otra democracia no se apoya en otra definición; se apoya en la indefinición. Lo que es importante en la guerra de las palabras es la pura y simple *palabra*, la palabra indefinida. De ahí que insista, en aras de la integridad intelectual, en que no deberíamos aceptar ni divulgar palabras mixtificadoras, palabras que son necesariamente engañosas. Por integridad intelectual, no es honesto estafar al pueblo, denominar poder popular a lo que es de hecho impotencia popular.

Capítulo XVI

LA POBREZA DE LA IDEOLOGIA

Las ideas, que siempre han sido una parte de la realidad, han adquirido hoy un poder mayor que el de la realidad.

MICHAEL NOVAK

XVI.1 *El agotamiento de los ideales*

El valor hedonístico asociado a las mercancías está en función de su escasez; y esto se aplica también a las «cosas buenas». Cuando tenemos *satis,* es decir, bastante, estamos satisfechos; pero la satisfacción alimenta la insatisfacción: el hecho de tener bastante de alguna cosa nos hace desear alguna otra cosa. Normalmente, el occidental tiene bastante libertad, busca el bienestar y la seguridad y, por eso, «valora» un Estado protector que atienda a sus necesidades. Sin embargo, la espiral de las necesidades no tiene límites y virtualmente no tiene fin y, a la postre, habría que satisfacer no ya las necesidades, sino los deseos. Con este panorama, los ideales occidentales se han transformado y se han atenuado.

La obra de Daniel Bell *The End of Ideology* (publicada en 1960) lleva el subtítulo *On the Exhaustion of Political Ideas.* ¿Qué declinaba?, ¿las ideologías o los ideales? El debate subsiguiente apenas si arrojó luz alguna sobre el problema [1]. Debido a que no había acuerdo sobre la *idea* de ideología, ni sobre su demostración, los que par-

[1] Los que iniciaron el debate fueron Edward Shils, «¿El fin de la ideología?», *Encounter,* noviembre 1955; S. M. Lipset, *Political Man* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1960), cap. 13; Raymond Aron (véase nota 4, más abajo); y, por supuesto, Daniel Bell. Sobre el debate mismo, véase M. Rejai, ed., *Decline of Ideology?* (Chicago: Aldine, 1971); y C. I. Waxman, ed., *The End of Ideology Debate* (New York: Funk & Wagnalls, 1968).

ticiparon en la discusión no llegaron prácticamente a comunicarse entre sí. La polémica amainó con la revolución del *campus* y a fines de los sesenta se estaba de acuerdo tácitamente en que una marea ideológica había demostrado la falsedad de la profecía. En el transcurso de los ochenta nos enfrentamos de nuevo al interrogante: ¿qué es lo que se ha agotado? Si no es la reserva de las ideologías, ¿es la de las ideas? Volveré a las ideas en seguida. Pero lo primero es lo primero. Y el proceso de agotamiento al que hemos venido asistiendo durante unos dos siglos es el de los *ideales*. Los ideales occidentales son cada vez menos «ideales», es decir, creencias valorativas, en el sentido moral del término. Lo que es tanto como decir que en el fondo, y en la superficie, la crisis de ideales —la que no puede negarse— es la crisis de la ética.

Debido a un buen número de razones, ninguna de ellas totalmente convincente, la última filosofía occidental del hombre como «ser moral» fue la ética de Kant. Quizá la moral, separada de la religión, no sea suficiente [2]. Quizá el progreso (el ideal) nos ha llevado a un camino diferente, y el progreso técnico nos ha permitido proseguir nuestra senda de animales utilitarios y autosirvientes. Una vez invocadas todas las razones, el hecho sigue siendo que el hombre de Occidente se ha ido transformando generación tras generación y de manera creciente en un hombre económicamente mentalizado. Difícilmente cabría imaginar que los hombres de la Revolución Gloriosa, de la Convención de Filadelfia, de la Revolución Francesa y de las revoluciones de 1848 concibieran la política como «quién consigue qué, cómo» —a la manera de Lasswell [3]. Pero cuando Lasswell redujo la política a un problema de «conseguir», nadie se alarmó ante la crudeza de su opinión; era lo que era. En los años cincuenta, cuando Raymond Aron dio una serie de razones explicativas de la profecía del fin de la ideología, nadie se sorprendió especialmente de que su argumentación fuese del todo económica. «En una economía de crecimiento —escribió Aron—, el problema de la distribución adopta un significado que es totalmente diferente del que tenía durante siglos. La riqueza general solía parecer una cantidad casi fija... Si alguien tenía demasiado, eso significaba que lo había detraído de algún otro. Pero cuando la riqueza de la colectividad crece sostenidamente cada año un cierto porcentaje, el ritmo y la velocidad del incremento

[2] Es difícil definir la religión y, desde luego, el monoteísmo no es una característica definidora. Pero por muy vagamente que concibamos la religión, el *confucionismo* parece contradecir la suposición de que la ética necesita un soporte religioso.

[3] Véase H. D. Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, How* (New York: McGraw-Hill, 1936).

es más importante que el problema de la redistribución, incluso para los no privilegiados.» [4]

En esencia, el argumento era el siguiente: de un lado, tenemos un pastel y, de otro, se nos plantea el problema de cómo cortarlo. A la economía le preocupa el tamaño del pastel; el cómo cortarlo —esto es el reparto— es asunto de la política. Si la proporción entre el tamaño del pastel y el número de comensales permanece más o menos constante, el problema principal, o al menos el que permite adoptar distintas soluciones, es el problema político de cómo debería dividirse. Pero si es fácil conseguir más pasteles o un pastel más grande, el problema económico de hacer un pastel más grande suplanta al problema político de quién se va a quedar con la mayor parte del pastel. De donde se sigue que la política, y en particular la ideología política, será menos importante en el mundo del mañana. A largo plazo, todos se darán cuenta de que lo que interesa más no es la lucha de clase sino el tamaño del pastel. El argumento parte de la base de que el pastel crece a un ritmo notable por encima del crecimiento demográfico, y por tiempo ilimitado. Pero, ¿puede aumentar indefinidamente y lo bastante aprisa el pastel? ¿Ha empezado una era de riqueza que durará largo tiempo? ¿Puede la revolución industrial tecnológica mantener el aumento de la riqueza para todos y extenderla al resto del mundo? La lógica del argumento puede ser impecable (aunque lo dudo), pero sus premisas fácticas son endebles.

El crecimiento implica un consumo de recursos mayor y más rápido y, sobre todo, de unas reservas limitadas de recursos irrenovables. En particular, a medida que se han ido sucediendo, una tras otra, las revoluciones industriales, las fuentes de energía fósil (carbón, petróleo y gas) se han consumido a un ritmo exponencial. Desde hace tiempo, todos sabíamos que la energía barata se acabaría en cuestión de décadas. Tanto si el abastecimiento futuro proviniera de reservas fósiles aún sin detectar, como de las plantas nucleares o de los inventos tecnológicos (es decir, de energía renovable obtenida del viento, del agua y del calor solar), en todos los casos estaba claro que la energía barata que había alimentado la maquinaria del progreso industrial durante unos dos siglos se iba a encarecer; y una energía costosa, aparte su escasez, es por sí sola una razón suficiente para no proyectar en el futuro las tendencias del pasado. *A fortiori*, el crecimiento ha ido mermando nuestros recursos renovables: bosques destruidos; tierras fértiles ahora desertizadas; ríos, lagos e in-

[4] En Aron, G. Kennan, R. Oppenheimer, *et al.*, *Colloques de Rheinfelden* (1960), trad. *World Technology and Human Destiny* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1963), p. 6.

cluso mares contaminados; probables restricciones del suministro de agua. No podemos limitarnos a considerar que se ha acabado la energía. Hay que pensar también en que habrá que pagar la elevada factura derivada de los efectos de la actividad productiva y consumidora y de los desastres ecológicos. Y ciertamente es ésta una factura que habrá que cargar a la prosperidad.

¿Cómo se explica entonces que tantos economistas de renombre nos hayan estado diciendo —al menos hasta que les sorprendió la crisis petrolífera— que la «escasez organizada» había sido reemplazada definitivamente, o en todo caso, en el futuro previsible, por una civilización de la abundancia? [5]. Uno tiene la impresión de que todos los economistas han estado pronosticando el crecimiento y la riqueza sostenidos sin considerar seriamente las condiciones y los límites del crecimiento de los recursos a largo plazo [6]. De ahí que en la actualidad no conservemos sino la relativa esperanza en una salvación futura, fruto de los descubrimientos científicos y la innovación tecnológica. Y puesto que lo único que nos queda es la esperanza, esperemos. Pero si esto es así, el tiempo es de vital importancia; y la cuestión es que el crecimiento acelerado «consume» más rápidamente el tiempo que podemos llegar a necesitar para que la ciencia y la tecnología nos salven a tiempo. El crecimiento cero y las sociedades estabilizadas no son una perspectiva atrayente y quizá su único mérito resida en ganar tiempo —tiempo para que los avances científicos posibiliten la sustitución de recursos no renovables por recursos renovables. Pero sí el tiempo es esencial, también lo es ganar tiempo.

Si los economistas del crecimiento han sido unos miopes y se han despistado, los científicos sociales no lo han hecho mejor. Cualquiera que fuese la intención de la profecía del final de la ideología, estaba claro desde el principio —sin necesidad de poseer una especial capacidad de retrospección— que se trataba de una especulación

---

[5] Véase, para todo, J. K. Galbraith, *The Affluent Society* (Boston: Houghton Mifflin, 1958).

[6] Las advertencias más importantes procedieron de economistas no profesionales, tales como el grupo del Club de Roma. Véase D. H. Meadows, *et al.*, *The Limits of Growth* (New York: Universe Books, 1972); y M. Mesarovic y E. Pestel, *Mankind at the Turning Point* (New York: Dutton, 1974). Hasta el presente, difícilmente puede decirse que la literatura que tiene en cuenta las condiciones del crecimiento y discute sus implicaciones pertenezca a la corriente principal de la economía. Véase R. L. Heilbroner, *An Enquiry into the Human Prospect* (New York: Norton, 1975); W. Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity* (San Francisco: Freeman, 1977); H. Daly, *Steady-State Economics* (San Francisco: Freeman, 1980); R. J. Barnet, *The Lean Years: Politics in the Age of Scarcity* (New York: Simon & Schuster, 1980).

de corto alcance limitada en el tiempo y en el espacio. En el espacio, porque las únicas sociedades reconciliadas son, o serán, aquellas cuya producción económica sobrepase significativamente su crecimiento demográfico. Y en el tiempo, porque el marxismo no es necesariamente la última de las ideologías, y no debe confundirse el declinar de una ideología específica con la desaparición de la ideología como tal. En realidad, tenemos que distinguir entre el género y la especie, es decir, entre la ideología como categoría conceptual y sus manifestaciones históricas, tales como el marxismo y el nacionalismo actuales. Así, por ejemplo, en los países subdesarrollados está probablemente surgiendo una ola de nacionalismo y de mesianismo político. Por otra parte, tampoco podemos confiar plenamente en la duración prolongada de la paz industrial en las democracias industriales privilegiadas. Es plausible que una sociedad próspera, cuyo problema central no sea ya el trabajo —en el sentido original de esfuerzo, fatiga, dolor— sino el ocio, sea menos vulnerable a los ataques violentos del extremismo. Sin embargo, no debemos presuponer que la primera reacción ante una vida de abundancia sea la propia de generaciones acostumbradas a ella. El perfeccionismo y la desilusión surgen como consecuencia del desarrollo económico (no a los niveles más bajos de carencia), y el «gran vacío» de una era de ocio tiene que crear nuevos rebeldes, nuevas actitudes de protesta y otras dificultades imprevistas. Ya que el ocio nos permite almacenar energía que no sabemos cómo emplear. Y si no tenemos nada que hacer, ¿qué haremos?

Quizá nos estamos acercando al final de los sustitutos y, por la misma razón, de las ilusiones, de las ilusiones sostenidas por sucedáneos. Dado que el pastel ya no aumenta en la misma medida que sus comensales (nunca lo ha hecho realmente en la mayor parte de Latinoamérica, Africa y Asia), deberíamos darnos cuenta de que no existe la curación económica para los males que no son económicos, y de que, en un sentido más general, una persona amoral (o postmoral) difícilmente creará una sociedad buena. Hemos ido demasiado lejos en la asimilación del comportamiento político a la conducta económica, en tratar de convencernos de que la política se reduce a *conseguir,* y en la búsqueda de lo que Kincaid gráficamente denomina «la política del cuerpo», es decir, de una buena vida cuyas pautas

[7] Véase, en general, E. Larrabee y R. Meyersohn, eds., *Mass Leisure* (Glencoe: Free Press, 1958). En este punto, Georges Friedmann introdujo la distinción entre «tiempo liberado», un mero vacío, y «tiempo libre», es decir, el hecho de llenar el primero.

«son el dolor y el placer» [8]. Puesto que el hombre no posee una naturaleza en el sentido naturalista, sino que es lo que piensa que es, es perfectamente posible hacer de él un animal económico. En realidad, es lo que hemos procurado hacer por todos los medios. Según Kant, el reino de la moral es el ámbito de las «acciones desinteresadas» (compensan por sí mismas), de la conducta que no está movida por una recompensa material. Los científicos sociales, sin embargo, nos dicen que «interés» significa «motivación» y que, por lo tanto, una acción desinteresada es un disparate, que equivale a la inactividad (pues no actuamos a menos que nos mueva algo a hacerlo) [9]. La ética no es el dominio de los «intercambios», el hombre moral da a cambio de nada. Pero se nos dice que todo supone un intercambio. La máxima del hombre moral es que no debe hacerse a los demás lo que no quiere que los demás le hagan a él [10]. En cambio, nosotros maniobramos incansablemente para trasladar a los otros las cargas que no deseamos para nosotros mismos. Jamás sociedad alguna ha sostenido la noción de que sus miembros no tengan deberes ni obligaciones. Pero nosotros cada vez estamos más convencidos de que estamos «legitimados», legitimados para recibir; la revolución de las expectativas crecientes ha generado rápidamente una sociedad de personas que se creen con derecho a recibir.

Mientras el hombre moral era empujado hacia los bastidores, «el hombre racional» salía a escena. Ciertamente la tradición utilitaria racionaliza la ética, reduciéndola al interés ilustrado y a largo plazo de cada individuo [11]. La ética kantiana pertenece también a las teorías racionales (no a las religiosas, ni a las basadas en el sentimiento) de la moral. Podría argüirse, por lo tanto, que lo que se hace por motivos morales se lleva igualmente a cabo por medio del argumento

[8] Véase J. Kincaid, «La escasez de recursos en la teoría política occidental: la lucha de cuerpo y alma», en *Scarce Natural Resources*, ed. S. Welch y R. Miewald (Beverly Hills: Sage, 1983).

[9] Esta transformación del concepto de interés pasó a las ciencias sociales con Arthur Bentley y fue, en gran medida, adoptado por la corriente conductista en política. La selección editada por L. Ornaghi con el título *Il Concetto di «Interesse»* (Milano: Giuffrè, 1984), constituye una reconstrucción histórica esclarecedora.

[10] Este es el precepto cristiano que Kant universaliza, en el primer imperativo categórico, del modo siguiente: Actúa solamente de acuerdo con la máxima según la cual el libre uso de tu arbitrio pueda armonizarse con la libertad de los demás según una ley universal.

[11] Esto se aplica tanto al «utilitarismo de la acción concreta» como al «utilitarismo como norma». Resulta irrelevante para mi exposición si la cuestión es qué acción o qué norma tiene mayor utilidad; pero ciertamente admitiría que el utilitarismo como norma probablemente daría lugar a un interés «bien entendido».

racional. Por ejemplo, si necesitamos que la economía progrese, debemo preocuparnos —como animales racionales y calculadores— de que el crecimiento económico no disminuya ostensiblemente por causa de un apetito creciente de distribución y de consumo. De forma análoga, cabe argüir racionalmente que los beneficios sociales tienen unos costes sociales y que, en consecuencia, los derechos sin obligaciones, el recibir sin dar, son posturas irracionales. Y lo son; pero en conjunto y a muy largo plazo —ciertamente más allá de nuestra posición y de nuestro horizonte. Como egoístas y calculadores no es racional poseer una mente cívica; puede ser irracional, por ejemplo, perder el tiempo votando, y sería irracional pagar por un servicio público si lo podemos obtener gratis. De igual modo, cuanto mayor es una organización, menos racional resulta para sus miembros compartir sus cargas y promover sus fines colectivos [12]. En resumen, es «racional» (en términos de coste-beneficio) para cada individuo ser un parásito social; ganará más explotando a los otros.

Decía que nos estamos acercando al final de los sustitutos, que hemos alcanzado el límite de los recambios *. Entre ellos se encuentra, a mi juicio, la idea de que es racional ser moral. Simplemente no funciona de esa forma. Si pedimos que el hombre racional reemplace al hombre moral imponemos a ambos unas pautas de comportamiento excesivamente elevadas. El momento de la verdad, diferido durante tanto tiempo, ha llegado, y la verdad es que no puede existir una sociedad buena sin «bien», es decir, no puede existir allí donde la política se reduce a economía, los ideales a las ideologías y la ética, al cálculo. Si la política no es ética, la fábrica social necesita, sin embargo, un hombre moral (junto al hombre político). El agotamiento que presenciamos es, por lo tanto, el de los ideales ético-políticos que han alimentado a la civilización occidental y han producido, a continuación, nuestras democracias liberales.

Es obvio que el progreso técnico es de por sí un poderoso factor concurrente en el agotamiento de los ideales. Pero yo no diría, como suele hacerse, «que el mal reside en la base industrial que sirve de fundamento a nuestra civilización», ni que «una sociedad dominada por las máquinas, dependiente de la rutina de las fábricas y de las oficinas, que se celebra a sí misma en el acto del consumo individual,

[12] Sobre este aspecto específico, véase Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965). En general, y sobre una serie de variaciones sobre el tema de la acción individual y las consecuencias colectivas, véase Brian Barry y Russell Hardin, eds., *Rational Man and Irrational Society? An Introduction and Sourcebook* (Beverly Hills: Sage, 1982).

* *Ersatzen*, en el original *(N. del T.)*

termina por no ser suficiente para conservar nuestra fidelidad» [13]. Es cierto que nuestra sociedad está «dominada por el proceso de las máquinas»; pero ¿por qué? Para que no pongamos el carro delante de los bueyes, estamos dominados por las máquinas porque, para empezar, estamos excesivamente mentalizados por la economía; porque hemos perdido, al perder la ética, las lealtades que nos mantienen. Por lo tanto, a mi juicio, el progreso tecnológico contribuye (no es un factor fundamental) al agotamiento de los ideales en otros dos sentidos. Primero, la riqueza de las sociedades industriales avanzadas crea una sociedad «asentada», blanda, carente de nervio. Segundo, el progreso tecnológico produce un exceso de población y una superorganización, es decir, un medio en el que el individuo es un número y en el que se siente cada vez más impotente y reprimido. Es menester afrontarlo: esas condiciones conducen a ideales de rechazo y de rebelión, a ideales negativos en lugar de positivos. La sociedad abierta o, como diría Dahrendorf, la sociedad «que ofrece posibilidades» [14] presupone una sociedad que no esté saturada, lo cual no es seguramente nuestro caso.

Además, la historia nos ha sometido a prueba, quizá con demasiada severidad. Estamos cansados, inadaptados, inquietos y, admitámoslo, asustados. La religión del progreso se ha convertido, en palabras de Kingsley Martin, «en un evangelio de la aceleración». Desde la época de la Revolución Francesa y de la primera revolución industrial tenemos prisa; y el cambio rápido, incesante, no da tiempo para adaptarse. A mayor abundamiento, una «evolución rápida era estimulante y los hombres olvidaron... preguntar hacia dónde se dirigían tan apresuradamente» [15]. Para colmo, hemos sufrido la cruel experiencia de dos guerras mundiales; y apenas hemos salido del estado de guerra, de guerra real, nos hemos precipitado directamente en la atmósfera cargada de la guerra fría y, en seguida, en una paz dependiente de un equilibrio de terror nuclear. Nuestros sistemas nerviosos están debilitados, vivimos en el miedo al mañana, de un mañana en verdad aterrador en el que la perspectiva de la autodestrucción no es precisamente ciencia ficción. El *Leviathan* de Hobbes apareció en 1651 después de la mortandad provocada por una guerra civil. Para Hobbes y para muchos de sus contemporáneos, la meta suprema

[13] Heilbroner, *An Enquiry into the Human Prospect*, pp. 159-160.

[14] En mi opinión, la obra de Dahrendorf *Life Chances* es una versión espléndida del credo liberal, y entra más en el asunto que la sociedad abierta de Popper, que es «abierta» básicamente desde el punto de vista epistemológico.

[15] K. Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* (London: Turnstile, 1954), p. 278. El pasaje se refiere a la Epoca de la Ilustración, pero es más aplicable, incluso, a nosotros.

parecía ser la paz social; para lograrla, Hobbes construyó la teoría de la omnipotencia del Estado. Con las debidas matizaciones, es posible en nuestra situación establecer un cierto paralelismo. Nosotros también en nuestro estado de extenuación deseamos la paz a cualquier precio. Y como el evangelio de la aceleración nos ha traído no el progreso moral, sino el material, nos aferramos desesperadamente a este beneficio tangible. Cueste lo que cueste, pedimos que se proteja nuestra existencia; y, para conseguirlo, es posible que estemos otra vez dispuestos, como lo estaban los contemporáneos de Hobbes, a confiar nuestro destino a quien nos prometa librarnos de Harmaguedón * y cuidar de nosotros.

En última instancia, puede ser que la razón final de la crisis, sin mencionar la falta de cordura, de la democracia liberal sea que estamos mimados, dominados por «las necesidades corporales» y asustados. Si así fuera, no hay razón para todo el alboroto y la excitación en torno a la democracia «real», la libertad «total» y la justicia «verdadera». Se trata de los fuegos artificiales que ponen fin a un acontecimiento social. Empero, la verdad del asunto es muy distinta. No es la libertad real lo que nos preocupa; es que simplemente ya no valoramos la libertad como tal, sino el Estado que atiende a nuestras necesidades y dispensa beneficios. No nos preocupa la libertad ni la democracia porque somos blandos, porque nuestra mente sólo piensa en cosas materiales, porque estamos agotados y porque, para colmo, *noti nulla cupido,* lo que nos es conocido nos aburre. No obstante, no estoy muy seguro de que éste sea el diagnóstico definitivo.

XVI.2 *Lo evitable y lo inevitable*

Si distinguimos entre ideas e ideales y es un hecho que en cuestión de ideales nuestra puntuación es muy baja, ciertamente se nos avecinan dificultades. Dado que los ideales son, o se consideran, creencias valorativas, no existe tratamiento conocido para evitar su desaparición. Con todo, el hombre es un animal que busca ideales [16]. Una vida sin ideales es una vida gris. La revuelta de los jóvenes en los años sesenta fue una explosión de «idealismo». La cultura juvenil, o contracultura, fue, sin embargo, una demostración de la pobreza de ideales que básicamente consiste en una actitud negativa. Esa

* La palabra «Harmaguedón» simboliza, a tenor con la Biblia, el desastre. Cfr. Libro II de los Reyes, 23, 29 y el Apocalipsis, 16, 16. *(N. del T.)*

[16] Véase el capítulo III, sección I, donde argumento extensamente en contra del «mal realismo», que olvida por completo el elemento del «deber ser» en política.

experiencia nos enseña que no existe un medio rápido de rejuvenecer los ideales [17]. La protesta contra el enorme vacío fue un vacío todavía mayor.

El hecho de distinguir entre ideales e ideas no quiere decir que los dos campos no se comuniquen. Los ideales no nos llueven del cielo; son una parte integrante de una cultura. Concretamente, los ideales demócrata-liberales fueron trabajados por los filósofos y nacieron en el transcurso de la elaboración de las ideas. Y las ideas son susceptibles —más fácilmente que los ideales— de rectificación y de mejora. La crisis de los ideales refleja, al menos en parte y a la larga, ideas defectuosas. Permítaseme, pues, abordar ahora lo que puede denominarse, por razón de la simetría, *la crisis de las ideas.*

Las ideas no son cualquier cosa que se le ocurra a una mente cualquiera. En el significado estricto del término, las ideas son el resultado final del razonamiento, del «razonamiento coherente» como dice Bertrand de Jouvenel cuando compara al intelectual del pasado con el del presente. «Hasta el final del siglo XVIII —escribe—, la *intelligenzia* secular no era numerosa; su nivel intelectual medio era, por lo tanto, muy alto. Además, sus miembros se educaban en escuelas eclesiásticas donde recibían una buena preparación en lógica, que la educación científica de nuestros días parece incapaz de volver a implantar. En consecuencia, sus mentes estaban inclinadas a la congruencia; es notable hasta qué punto compartían la calidad del razonamiento coherente en sus obras, sobre todo en comparación con las de nuestros contemporáneos» [18]. Lo que Jouvenel apunta de manera elegante es que el razonamiento realizado de acuerdo con ciertas normas (el razonamiento teórico, ciertamente) ha perdido su disciplina. Como muestra el escaso rigor con que la corriente principal de la teoría de la democracia fue manejada en los años sesenta, Jouvenel tiene razón. Si nos comparamos, a través de los siglos, con los clásicos, apenas cabe dudar de que «la calidad de nuestro razonamiento coherente» es, valga la redundancia, de más baja calidad.

[17] Demasiado se ha hecho, a este respecto, de una cultura de la juventud a la búsqueda de «valores posmaterialistas». La tesis la expone Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics* (Princeton: Princeton University Press, 1977). Harold L. Wilensky, en *Working Life,* ed. B. Gardell y G. Johansson (New York: Wiley, 1981), señala acertadamente que, además de los puntos flacos de la medición realizada, los propios datos de Inglehart muestran que «los problemas que interesan al público occidental son abrumadoramente la actuación económica y el orden político» (p. 260). Además, el temor a la escasez o el mero final de la opulencia hace que los posmaterialistas se preocupen de nuevo de cuestiones materiales. Parece que los valores posmaterialistas no se han reestructurado.

[18] En F. A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians* (Chicago: University of Chicago Press, 1954), pp. 112-113.

Sin embargo, reconocerlo es ya sentirse inclinado a esperar; pues si se ha perdido, también puede recuperarse la esperanza.

Así pues, en mi opinión, aunque la crisis de los ideales es irreparable, la crisis de las ideas puede remediarse en un plazo breve. Opinión ésta que implica, claramente, que yo no creo en el determinismo ni en el materialismo histórico; lo que no significa que subestime el impacto de los cambios materiales y de la presión del entorno. También he sostenido que algunos inevitables son realmente evitables. Por ejemplo, tanto si nos gusta como si no, no podemos escapar de la tecnología ni del mundo tecnotrónico; tapoco podemos, nos guste o no, negar la energía atómica. Pero no puedo entender que la destrucción de la democracia liberal se produzca como consecuencia de «inevitables objetivos». Como muestra toda la historia de la humanidad, el *homo sapiens* es capaz de responder ante el medio de muchas maneras: podemos determinar las determinaciones. Esté o no dotado con la libertad última de su voluntad, el hombre no está predeterminado por la razón nada metafísica de que vive una vida mental, de que es un animal simbólico. De ahí que la última palabra, con un *animal loquax,* siempre nace y muere; pero mientras vive, y como animal pensante, el hombre es un ser muy adaptable y pleno de recursos.

Si se admite eso, no tiene justificación explicar nuestro empeño invocando la marcha inexorable de los acontecimientos y otras coartadas remotas apropiadas. El mar tiene su naturaleza, pero si naufragamos porque carecemos de un piloto y no consultamos la brújula no podemos echarle la culpa al mar. Incluso si nuestra crisis ha sido provocada por fuerzas formidables profundamente airadas, somos nosotros los que las hemos desatado y, por la misma razón, somos nosotros los que podemos volver a someterlas a nuestro control. Una vez que hemos reconocido las múltiples causas y razones de nuestro rumbo, una de ellas —muy importante— se encuentra en el hecho de haber estado expuestos de modo creciente y a un nivel sin precedentes a un bombardeo de estupideces, a las que podemos poner remedio reconociéndolas como lo que son. Una de ellas, fundamental, es la caza de brujas de las ideas a la que a continuación me refiero.

XVI.3 *La caza de brujas de las ideas*

Fue Mannheim, a quien difícilmente cabe acusar de inclinaciones idealistas, el que acuñó la significativa expresión «época marcada por la idea» y el que señaló que la democracia liberal es un producto

típico de ella [19]. La democracia, podríamos decir, es el fruto de una *ideocracia,* para destacar que ninguna empresa humana ha dependido de manera tan definida y arriesgada de la fuerza de las ideas y, por lo tanto, de nuestra capacidad para emplearlas y para dominar el mundo de los símbolos [20]. No es, pues, extraño que la democracia sufra más que ninguna otra fórmula ético-política las consecuencias de la confusión mental. Si, además, no creemos ya en el valor de las ideas, es difícil entender cómo puede sobrevivir adecuadamente una realidad democrática. La propia esfera del conocimiento crítico —la cocina donde se preparan los menús del futuro— está profundamente afectada, casi hasta el punto de la parálisis, por el carácter sospechoso de las ideas, por la acusación existente contra las ideas, procedente de la versión moderna de la caza de brujas representada por la denuncia de un *prejuicio ideológico* [21]. La frecuencia con que la gente utiliza en la actualidad la palabra «ideología» donde antes usaba «idea» (y sus derivados), revela la índole y el alcance masivos de la atmósfera de sospecha generada primero por Marx y substanciada, después, por Mannheim [22]. Es verdad que los no marxistas usan la palabra ideología porque está de moda y, en ese sentido, con un significado ino-

[19] Véase *Ideology and Utopia,* p. 192, y capítulo IV, 3, *passim.*

[20] Como se desprende de manera implícita del texto, utilizo «ideocracia» literalmente como un concomitante del significado literal de ideología (discurso sobre las ideas); no en el sentido politizado de Lasswell y Kaplan, es decir, para indicar «cualquier cuerpo político en el que las formas predominantes del poder son las que residen en la manipulación de los símbolos». *Power and Society* (New Haven: Yale University Press, 1950), pp. 212-213.

[21] «Ideología» fue acuñada por Destutt de Tracy en 1796 para expresar, de forma inocente, una ciencia de formación de las ideas. Ya Napoleón le otorgó un significado negativo cuando calificó de «ideológicas» a ciertas especulaciones poco serias basadas en nada concreto. Marx le dio un sentido negativo opuesto, es decir, no de ideas existentes en el vacío, sino de ideas basadas en intereses de clase. Lenin contradijo a Marx en la cuestión del carácter superfluo de las ideologías (pues defendió la necesidad de una «ideología socialista» movilizadora), manteniendo, sin embargo, para la expresión «ideología burguesa» el valor marxiano de anatema. También en la poderosa máquina de propaganda de Hitler el término ideología se empleó en un sentido despreciativo, para referirse a las ideologías capitalista y democrática.

[22] Véase en general Walter Carlsnaes, *The Concept of Ideology and Political Analysis: A Critical Examination of Its Usage by Marx, Lenin and Mannheim* (Westport: Greenwood Press, 1981). Un tratamiento muy amplio es el de Hans Barth, *Truth and Ideology,* trad. (Berkeley: University of California Press, 1976). Sobre el debate en el seno del marxismo (hasta Lukacs y Gramsci), véase Martin Seliger, *The Marxist Conception of Ideology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Sobre Mannheim en concreto, cfr. Jean Maquet, *La Sociologie de la Connaissance* (Louvain: Nauwelaerts, 1949); Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure,* ed. rev. (Glencoe: Free Press, 1957), capítulos 12 y, especialmente, 13; y P. Simmonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

cente e impreciso. Pero las palabras tienen consecuencias; una ideología es ciertamente una palabra que produce efectos cuando la usan los marxistas; es el término clave más insidioso en la guerra de las palabras. Lo cual, si no es una razón para dejar de usarlo, sí lo es para utilizarlo con razón y con cuidado.

Cuanto más se utiliza la palabra «ideología» para referirse a cosas que antiguamente se denominaban filosofía, teoría, doctrina, ideas, ideales, creencias, credo, mitos, utopía y otros vocablos próximos, más contribuimos a crear una palabra Leviathan, un monstruo omnívoro —un desafortunado lío que, en mi firme opinión, hay que desenredar. De ahí que a lo largo de toda esta obra haya *reemplazado al sustituto* (ideología) llamando a las ideas «ideas», a los ideales «ideales», a las creencias «creencias» y así sucesivamente. Si procedemos de esa manera, la palabra «ideología» adquiere un significado específico y distintivo y pasa a significar lo que ninguna otra afín o próxima. A partir de ese momento, la palabra puede utilizarse con motivo y de forma beneficiosa para razonar. Por la misma razón, cuando la palabra ideología se suma a su conjunto de términos afines (en lugar de dilatarse excesivamente hasta subsumirlos en su ámbito), es posible especificar lo que *no es* ideología; así el concepto es susceptible de una valoración empírica. Por ejemplo, uno no necesita la palabra ideología para decir idea, pero es conveniente disponer de un término para la «conversión de las ideas en palancas sociales» [23]. Del mismo modo, no necesitamos la palabra ideología para decir «filosofía», pero es útil contar con una palabra para describir la difusión masiva de las concepciones filosóficas, es decir, para indicar «las vulgarizaciones filosóficas que conducen a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad» [24]. Análogamente, no se gana nada si el término ideología sustituye simplemente a la palabra «creencia» y a la expresión sistema de creencias, mientras que el razonamiento gana en agudeza si distinguimos entre «creencias ideológicas» y creencias de otro tipo, por ejemplo, religiosas o tradicionales.

A fin de arrojar cierta luz sobre la cuestión planteada, es importante distinguir con carácter previo entre *ideología en la política* e *ideología en el conocimiento*. En el primer caso, se trata de determinar qué es lo que entendemos por «política ideológica» y por «mentalidad ideológica» y qué es lo que estas nociones aclaran. En

[23] Daniel Bell, *The End of Ideology*, ed. rev. (New York: Collier Books, 1962), p. 400. Así lo señala con precisión Carl Friedrich: «Induce a confusión... denominar ideología a cualquier sistema de ideas... las ideologías son sistemas de ideas relacionadas con la acción.» *Man and His Government*, p. 89.

[24] Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere* (Torino: Einaudi, 1975), nota 10, parte 2, sección 2. Esta es esencialmente la concepción leninista.

tales supuestos, lo contrario de la ideología es generalmente (mientras encontramos otro mejor) el pragmatismo, es decir, la política y la mentalidad pragmáticas [25]. Respecto al otro ámbito, la cuestión es esencialmente establecer si nuestro conocimiento está condicionado o deformado ideológicamente y, caso afirmativo, hasta qué punto lo está. En estos supuestos, lo contrario de la ideología es la «verdad» y, por derivación, la ciencia.

La distinción apuntada entre ideología en la política e ideología en el conocimiento es en principio clara. En el primer caso, nuestra atención se centra en las acciones y el problema es el de la *eficacia;* en el segundo caso, nuestra atención se fija en el pensamiento, y el problema es el de la *validez.* En algunos supuestos, la distinción puede parecer un tanto sutil, como cuando aplicamos la noción de ideología al liberalismo, a la democracia, al socialismo y al comunismo. Pero incluso aquí cabe disociar los elementos claramente orientados a la movilización y los elementos de naturaleza eminentemente cognoscitiva. Afirmar pura y simplemente que el liberalismo, el socialismo, etcétera, son ideologías no sólo es poco expresivo, sino que nos impide preguntar hasta qué punto las doctrinas políticas poseen o no un valor de verdad y, correlativamente, hasta qué punto son activadoras de la acción cuya importancia reside en su eficacia. Como quiere que sea, nuestro objetivo aquí es la ideología en el conocimiento, es decir, la alegación marxista, o marxistoide, según la cual nuestro conocimiento está condicionado y distorsionado indefectiblemente por nuestras inclinaciones socioeconómicas.

Existen muchas versiones de ese parecer, y yo haré referencia a la más sofisticada, es decir, al «condicionamiento existencial» del pensamiento expuesto por Karl Mannheim (más que a la noción más grosera de «conciencia falsa» de Engels). El denominador común de todas esas versiones es el siguiente: siempre que la noción de ideología se relaciona con el conocimiento, el problema no es ya enjuiciar un aserto por su validez, sino en conexión con los motivos que han llevado a emitirlo. La pregunta, ¿es esta aseveración cierta?, es sustituida por esta otra: ¿por qué lo afirma? Como indica Merton al

[25] Este es el tema que prosigo en «Política, ideología y sistemas de creencias», en *American Political Science Review,* junio 1969. El artículo también aborda el conjunto de razones en apoyo de una definición de la ideología restrictiva, bastante precisa y manejable. Véase, *contra,* M. Seliger, *Ideology and Politics* (London: *Allen & Unwin,* 1976), que es una defensa elaborada pero poco convincente de la «concepción comprensiva». Según su razonamiento, el hecho de que toda política posea un componente normativo-moral (premisa que comparto) demuestra la «inseparabilidad de la política y de la ideología» (p. 135). Pero Seliger tendría que demostrar (aunque nunca lo hace) que «ideología» es igual a «valores» —una asimilación a la que me opongo terminantemente.

estudiar la sociología del conocimiento de Mannheim, a tenor con ese enfoque: «uno ya no se pregunta por el contenido de las creencias y de las afirmaciones para determinar si son o no válidas, no se cotejan ya las afirmaciones con los hechos relevantes, sino que se introduce una cuestión absolutamente nueva: ¿cómo es posible que se tengan esas opiniones? El pensamiento se funcionaliza; es interpretado en términos de sus fuentes y funciones psicológicas o económicas, o sociales o raciales» [26]. Ciertamente la pregunta ¿por qué dice lo que está diciendo?, no es nueva. Pero hasta ahora se usaba la mayoría de las veces para explicar el error, mientras que hoy se usa para devaluar el valor de la verdad del pensamiento. De esa manera, un mundo del conocimiento impersonal que pretende un diálogo común en la búsqueda de la verdad está siendo sustituido (según la versión de Mannheim) por una multiplicidad fragmentada de individuos que —como ecos de sus propias situaciones existenciales— propone sus ideologías particulares en el marco de su ideología «total».

Ahora bien, si yo tengo motivos ocultos, también mi oponente. Si los míos son indignos, ¿cómo puede mi adversario probar que los suyos son nobles? Ciertamente no por el hecho de afirmarlo; por encima de cualquier otra razón, porque los motivos en cuestión se ignoran; son, en el fondo, subconscientes. A tenor con la acusación ideológica, todos somos verdaderamente iguales. No hay forma —a pesar de los intentos en contrario— de dividir el mundo entre los ideológicamente sesgados y aquellos otros sin prejuicios ideológicos. La vieja objeción es aplicable: si toda verdad es relativa, también la afirmación «la verdad es relativa» es «relativa». Si toda verdad está ideológicamente deformada, también la afirmación «la verdad está deformada» está «deformada» [27]. Si aceptamos participar en este tipo de juego, lo opuesto al prejuicio es exclusivamente el contra-prejuicio; y lo que no puede demostrarse es que el contra-prejuicio sea en ningún sentido mejor que el prejuicio que denuncia.

---

[26] *Social Theory and Social Structure*, p. 457.

[27] Mannheim se esforzó durante tiempo por resolver este problema. Para ello, abandonó la tesis original (marxista) de *Ideology and Utopia* (1929) de que el pensamiento está condicionado por la «situación de clase» y fue a dar a un «condicionamiento existencial del conocimiento» posmarxista, a una *Seinsverbundenheit des Wissens*. Su solución fue que los intelectuales, que no son una clase y están libres de condicionamientos clasistas, escapan a la imputación marxista. Sin embargo, la excepción de Mannheim invalida la regla: si sólo los no pensadores (los no intelectuales) piensan ideológicamente, ya no estamos hablando del pensamiento. Para un tratamiento más extenso de esta cuestión, véase G. Sartori, *La Politica: Logica e Metodo in Science Sociali* (Milano: SugarCo, 1979), pp. 101-118.

[28] Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2:215.

Así, pues, la persecución ideológica de las ideas equivale a un círculo que se autodevora y que conduce, de un lado, a un «dogmatismo reforzado» y, de otro, a un «nihilismo intelectual» [29]. Según Hayek, el recurso a la explicación sociológico-marxista del pensamiento está basado en un super-racionalismo que prepara el terreno para un irracionalismo pleno. En el primer sentido, hay que presumir un cerebro privilegiado, superior, infalible, no condicionado, que representa una excepción —por razones que permanecerán en el misterio— a la regla del condicionamiento ideológico; y así desembocamos en el *dogmatismo* reforzado. Y en el segundo, «si la verdad no se revela ya a través de la observación, del razonamiento y de la argumentación, sino descubriendo las causas escondidas que, sin conocimiento del pensador, han determinado sus conclusiones, si la verdad o la falsedad de una afirmación no se decide ya mediante la argumentación lógica y las pruebas empíricas, sino examinando la posición social de la persona que la hizo... la razón ha sido expulsada» —y llegamos así al *nihilismo* mental e intelectual [30].

A mi juicio, no tiene sentido *reducir* la teoría del conocimiento —la gnoseología y la epistemología— a una sociología del conocimiento [31]. La sociología del conocimiento es de por sí un esfuerzo perfectamente respetable y contribuye sin duda (como lo hace paralelamente el psicoanálisis) al entendimiento de nosotros mismos. Todos sabemos más si conocemos los condicionamientos que limitan e incitan nuestras ocupaciones intelectuales. Aun así, Jon Elster señala las limitaciones siguientes: primera, «no hay razón para suponer que las creencias conformadas por la posición social propenden a servir los intereses de una persona que se encuentre en esa posición»; segunda, «no hay razón para suponer que las creencias conformadas por una posición social tienden a servir los intereses del grupo gobernante o dominante»; tercera, «no hay razón para suponer que las creencias conformadas por los intereses tiendan a servir a esos intereses» [32].

---

[29] Merton, *Social Theory and Social Structure*, p. 503.

[30] Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, p. 90.

[31] Esto es aplicable a Mannheim y a su escuela. Conviene recordar que Max Scheler y P. A. Sorokin (cuya obra *Social and Cultural Dynamics* ocupa cuatro volúmenes) han expuesto una sociología del conocimiento en la que «factores ideales» condicionan a los existenciales. En este último enfoque, el problema gnoseológico no se presenta.

[32] *Sour Grapes: Studies in the Subvertion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 143, 147 y 156. Elster afirma que su pretensión secundaria es «proporcionar unos microfundamentos a la teoría marxista de las ideologías» (p. 142). En verdad, su argumentación me parece convincente y, por la misma razón, difícil de reconciliar con un punto de vista marxista.

Sea como fuere, lo importante es que cuando nos encontramos con la *creatividad del pensamiento,* la explicación existencial y socioeconómica del pensamiento no nos sirve. Dados una necesidad, una situación y un interés, la inmediata respuesta mental creativa no está determinada. No hay sociología del conocimiento que pueda explicar el fenómeno Marx o el fenómeno Mannheim; sólo puede explicar el éxito de Marx y de Mannheim. Aquellos que son víctimas de la fascinación de la versión sociológico-marxista del pensamiento olvidan la importante diferencia que existe entre el receptor y el inventor de la cultura, entre la difusión del pensamiento y su formación. El seguidor de Mannheim se engaña a sí mismo creyendo que lo que es objeto de su consideración es el origen de los productos mentales. En realidad, «la ley de Mannheim» es válida para otro propósito muy distinto: para explicar en virtud de qué criterio los receptores de la cultura *escogen entre* los productos mentales que se les ofrecen. Una sociología del conocimiento no puede decirnos de dónde proviene la creatividad del pensamiento, ni cómo juzgar si un pensamiento es o no correcto. Sí nos muestra, en cambio, cuáles son los motivos que llevan a los que no se dedican a pensar (a aquellos cuya profesión no es pensar) a adherirse a los pensamientos de los otros. En resumen: una sociología del conocimiento proporciona un criterio sobre el destino de un pensamiento ya creado, no un criterio para pensarlo.

Si esto es así, no existe razón alguna para inyectar la noción de ideología en la esfera de la creación mental. En concreto, ¿por qué habría que rebautizar a las filosofías con el nombre de ideologías? Ciertamente, las filosofías pueden adoptar, y así lo hacen, la forma de ideologías en lo que se refiere al modo en que pueden ser comprendidas, simplificadas y emocionalmente interpretadas en el plano del lenguaje común con fines movilizadores. Pero las filosofías que se difunden como ideologías lo son a su arribo, no en la partida, no *qua philosophia.* Si la ideología sirve para indicar el descenso o la popularización del pensamiento, no es apta, en cambio, para designar el proceso opuesto, la emergencia o la creación del pensamiento. Si se utiliza en conexión con una búsqueda de la «certeza» (la certeza que confiere a la ideología su eficacia), no puede emplearse para referirse a la búsqueda de la «verdad». Si la ideología es —como parece— un «sistema de ideas sobre el que nadie piensa ya más» [33], un sistema dogmatizado de ideas, no utilicemos el término para referirnos a las ideas sobre las que se está pensando. Recuérdese que aquí

[33] W. Weidlé, «Sobre el concepto de ideología», en *Le Contrat Social* 2 (1959): 77.

estamos tratando de la ideología *en el conocimiento* (no de la ideología en la política); un contexto en el que la palabra implica (a menos que se use sin sentido) que las ideas y los ideales son justificaciones engañosas, y que distrae nuestra atención de la sustancia del pensamiento para dirigirla hacia lo que es previo al pensamiento o posterior al mismo. A lo que hay que objetar inmediatamente que «si supiéramos cómo está condicionado o determinado nuestro conocimiento presente, ya no sería nuestro conocimiento presente. Afirmar que nosotros podemos explicar nuestro propio conocimiento es afirmar que sabemos más de lo que sabemos, un aserto que es un disparate en el sentido estricto del término» [34].

A la postre, nos limitamos a tropezar y a forcejear con la «paradoja del mentiroso» con la que los lógicos se han devanado los sesos y se han divertido durante mucho tiempo. Su forma rigurosa es: lo que afirmo es falso. Y la paradoja consiste en que si la afirmación es verdad, es falsa (lo que digo que es falso no es falso); y si la afirmación es falsa, es verdadera (lo que yo digo que es falso es verdad). Análogamente, si todas las afirmaciones son falsedades ideológicas, este mismo aserto ¿es verdadero o es falso? En todo caso contradecimos lo que afirmamos.

A pesar de todas las objecciones, el juego de desenmascarar ideas como ideologías seguramente continuará. Según sus reglas, cualquiera puede rechazar cualquier razonamiento sin argumentos. ¡Muy conveniente! Pero, ¿por qué habrían de tomar parte en el juego aquellos que *tienen* argumentos? Y, ¿por qué iban a aceptar la palabra que lo introduce y lo legitima? La contestación por lo que a mí concierne es la siguiente: yo insisto en creer que las ideas (de los filósofos no menos que los de los científicos) hay que entenderlas, no desenmascararlas, y en que nuestra primera misión es inquirir si son ciertas o falsas, verificables o no verificables, coherentes o contradictorias. Descubrir los intereses, los motivos escondidos y los condicionantes no equivale a refutar un argumento —no lo altera en su ser, justificado o injustificado, válido o inválido. Hacer del pensamiento una cuestión de discutir «a quién beneficia» al margen de lo que se esté diciendo es, básicamente, una manera de ocultar un pensamiento endeble o de defraudar con un pensamiento sólido. Y tal forma de razonar es en realidad un mal presagio tanto para el destino de la cultura como para el de un experimento en materia de razonabilidad, tal como la democracia. Que quede esto bien entendido: la democracia liberal se acaba en el mismo momento en que desaparece una «edad marcada por las ideas», asesinada (repitámoslo) no por factores

[34] Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, p. 89.

materiales sino por un modelo cultural de desconfianza y sospecha ante las ideas. Una vez que hayamos sacrificado las ideas y los ideales en el altar de la ideología, no nos puede esperar sino una pura «explosión de energías», para usar otra eficaz expresión de Mannheim.

XVI.4 *El afán de novedad y el «ultraísmo»*

Cada generación quiere ser nueva, original; siente que tiene que decir algo que todavía no se ha dicho y poner en tela de juicio lo que se había dicho ya. Si no fuera así, la vida nos parecería sin sentido y la historia carecería de dinamismo. Pero no es fácil ser original. La forma fácil de ser original es saber poco. A medida que la sociedad ilustrada de élite da paso a la «Gran Conversación» en la que todos participan [35], la *docta ignorantis* (el hecho de saber que no sabemos) es reemplazada fácilmente por la arrogancia de la ignorancia, por la gente que siente que no había luces en el mundo hasta que alumbró su antorcha. Esa gente, en el mejor de los casos, vuelve a descubrir el Mediterráneo. En general, sin embargo, intenta, sin saberlo, lo que ya se ha intentado, repite incesantemente empresas destinadas al fracaso e incurre de manera reiterada en costosos errores.

Luego hay quien busca la originalidad en el extremismo. Pero el extremista, como observó agudamente Ortega, es un «falsificador nato», alguien que sustituye la creación y la innovación por la exageración. La exageración «es lo contrario de la creación, es la definición de la inercia. Los inmoderados son siempre los inertes de su época. El hombre creativo... conoce los límites de la verdad original y, por la misma razón, está alerta, dispuesto a abandonarlos en el momento en que comienza a convertirse en mentira» [36]. El intelectual extremista, en cambio, vive hurtando las ideas de otros y presentando su distorsión como si fuera una innovación. Así, su originalidad se encuentra principalmente en el ruido, en los decibelios, en la utilización de palabras hinchadas —un vocabulario inmoderado cuyas repercusiones, como el propio extremista descubre sólo demasiado tarde, han ido más allá de sus intenciones o incluso contra sus intenciones.

Ambas características —el escaso conocimiento y el exagerar la verdad hasta convertirla en algo falso— integran la descripción del intelectual en rebelión de nuestro tiempo, de los intelectuales revo-

[35] La expresión (en mayúsculas) es de Jacques Barzun, *The House of Intellect* (New York: Harper, 1959), pp. 15 y *passim*.

[36] Ortega y Gasset, «Revés de Almanaque» (1930), III, en *Obras* (Madrid, 1932), p. 742.

lucionarios que hemos denominado *intelligentzias* [37]. La *intelligentzia* es un espécimen totalmente nuevo. Su descripción real fue perfilada en 1928 por Julien Benda en su renombrada protesta contra *La Trahison des Clercs* [38]. Benda establecía un contraste entre *los seglares,* «dedicados fundamentalmente a la prosecución de intereses terrenales», y *los clérigos,* la clase de hombres «cuya actividad no es esencialmente la consecución de objetivos prácticos». Durante milenios, los clérigos han sido del todo indiferentes a las «pasiones políticas» o se han dedicado a contemplar desde arriba «como moralistas» esas pasiones y se han opuesto a ellas. Los clérigos, ciertamente, eran «incapaces de impedir que los seglares llenaran la historia con el ruido de sus odios y de sus matanzas»; sin embargo, «gracias a los clérigos, la humanidad hizo el mal durante dos mil años, pero elogió el bien. Esta contradicción era una honra para la especie humana y creó la grieta a través de la que se introdujo la civilización en el mundo». Pero a finales del siglo XIX, señala Benda, «se produjo un cambio fundamental: los clérigos comenzaron a participar en el juego de las pasiones políticas... Hoy... los clérigos se han entregado a las pasiones políticas con todas las características de la pasión —la inclinación a la acción, el ansia de lograr resultados inmediatos, la preocupación exclusiva por el fin deseado, el desprecio por la argumentación, el exceso, el odio, las ideas fijas». El retrato de Benda era aplicable, sin duda, a los clérigos que habían «cometido traición» —no a todos los intelectuales. Puede ennoblecerse diciendo que las *intelligentzias* no son necesariamente «apasionadas» por causa de la misma pasión, sino porque persiguen un paraíso terrenal, un paraíso que puede alcanzarse con medios políticos. El hecho es que desde comienzos de nuestro siglo, esos intelectuales han exorcizado primero, y después justificado, paraísos en nombre de los cuales pueblos enteros han sido conducidos a infiernos de miseria y de muerte —crueldades en verdad que dejan atrás incluso a las de las guerras de religión.

Decía que el intelectual rebelde es una raza nueva, sin precedentes. Fue una criatura de la explosión romántica. La pretensión del

[37] La palabra es de invención polaca y rusa. Respecto a sus orígenes, véase A. Gella, «Una introducción a la sociología de la Intelligentsia», en *The Intelligentsia and the Intellectuals,* ed. A. Gella (Beverly Hills: Sage, 1976); y Hugh Seton-Watson, «Los intelectuales rusos», en *The Intellectuals: A Controversial Portrait,* ed. G. B. de Huszar (Glencoe: Free Press, 1960), pp. 41 y ss. Véase también, en la misma obra, los extractos de Dostoyevski y Berdiaev, pp. 106-112. Para una discusión global, cfr. la obra de Pellicani, *I Revoluzionari di Professione.*

[38] Traducida con el título *The Treason of the Intellectuals.* Las frases citadas aparecen en las páginas 139-143 de la edición francesa de 1958.

intelectual de ser heredero de los *philosophes* de la Ilustración es difícil de sostener. Los enciclopedistas se caracterizaron por su dedicación a la verdad cartesiana, a las ideas claras, inconfundibles; su misión era iluminar mediante la difusión del conocimiento. Algo muy diferente de la actitud de las *intelligentsias* que descienden del historicismo de la izquierda hegeliana, cuya ambición es precipitarse en la acción porque tienen que ser «históricos a toda costa»; entendiendo por esto que hay que estar al frente del futuro, en la pleamar de los tiempos, que hay que anticipar frenéticamente el movimiento de la historia. De escucharles, uno pensaría que hay que actuar, actuar siempre. En efecto, lo suyo no es tanto una acción espasmódica como un discurso intermitente. Así, durante algo más de un siglo hemos exagerado en la exageración. Como consecuencia de ello la atmósfera de nuestro tiempo está saturada de un arrogante orgullo, por la búsqueda del exceso, de lo que está fuera de toda proporción porque desprecia la proporción. Una soberbia que puede decirse tiene —los nuevos fenómenos deben expresarse mediante nuevos términos— dos caras entrelazadas: el afán de novedad y el ultraísmo *. El primero es la necesidad de ser nuevo a toda costa —a cualquier precio. La persona que necesita ser novedoso se caracteriza por el frenesí de «destacar», de sustituir superando a todas las cosas y a todas las personas. De ahí que genere el ultraísmo, a saber, «la negativa a aceptar límites, la insistencia en ofrecer continuamente... un destino que se encuentra siempre *más allá*: más allá de la moral, más allá de la tragedia, más allá de la cultura» [39].

Ciertamente, podemos progresar —no permanecer inmóviles o, todavía peor, retroceder [40]. Pero «hacia delante» y «hacia atrás» ¿respecto a qué punto de referencia? La historia es el mito de Sísifo; cada generación tiene que empezar de nuevo. Ninguno de nosotros nació civilizado; nuestro certificado de nacimiento real lleva el año cero. Nuestra madurez histórica de hombres de «nuestro tiempo»

* Traduzco así los términos *novitism* y *bayondism* que aparecen en el original. Quizá en el primer caso sería más expresivo decir «novedosismo», pero ello me llevaría a traducir *novitist* por «novedosista», lo cual significaría forzar demasiado el idioma. En cuanto al substantivo *beyondism*, creo que la traducción más fiel y asequible es «ultraísmo», término que en este contexto no tiene nada que ver, lógicamente, con el movimiento literario español del primer cuarto del siglo xx. *(N. del T.)*

[39] Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, p. 50. Aunque Bell no emplea el término *beyondism*, le debo a él la inspiración.

[40] Si bien no puedo entrar a examinar el problema del progreso, dos obras de lectura fascinante son las de R. Nisbet, *The History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980); y G. Almond, M. Chodorow y R. Harvey Pearce, eds., *Progress and its Discontents* (Berkeley: University of California Press, 1982).

tiene que ser siempre reconquistada; y cada vez debemos cubrir una distancia mayor. La civilización o, mejor, un progreso en la civilización se asemeja a un ascenso en el que la montaña es cada vez más escarpada y más resbaladiza. ¿Es demasiado larga la línea de la tradición occidental? ¿Tenemos todavía la fuerza y la capacidad para recorrerla? De vez en cuando me asalta la sensación de desasosiego de que la casa está más civilizada que sus moradores y de que las civilizaciones se hunden porque acaban situándose por delante de sus habitantes. ¿Estamos realmente preñados de futuro? ¿O somos incapaces de mantenernos al ritmo de nuestro tiempo? ¿Quiénes son las vanguardias? Quizás los que más ruidosamente claman estar viviendo ya en el futuro son en realidad una retaguardia que ha perdido desde hace tiempo contacto con el presente. Y si progresar significa alejarse todavía más de la democracia liberal hasta perderla, yo prosaicamente me cuento entre los que prosiguen donde quiera que esté. No me preocupa saber si la democracia liberal está condenada al fracaso. En todo caso, comparto la declaración del héroe de Corneille: «Haz tu deber y deja el resto a los Dioses» [41].

XVI.5 *Epílogo*

Los sistemas políticos son producto de los seres humanos, pero puede decirse que sólo las comunidades políticas «modernas» son intencionadas, es decir, están guiadas por el deliberado propósito de lograr una vida mejor (en común). Es de sobra conocido que los resultados raramente coinciden con las intenciones iniciales. A decir verdad, el riesgo inherente a las «comunidades políticas queridas» es que resulten perjudiciales para sí mismas, que se traduzcan en lo contrario de lo que se pretendía con ellas. Pero éste no ha sido el caso de las democracias liberales. Nuestras democracias decepcionan, pero no traicionan. Lo cual se debe a que la teoría de la democracia liberal es la teoría política que comprende una teoría de su práctica, que incluye fines y medios. Aun así, los fines pueden siempre destruir a los medios. Desde luego, la democracia liberal no puede darse por supuesta. Como dijo Burke, siempre podemos tener esclavitud: «es una mala hierba que crece en cualquier suelo» [42]. La libertad, en cambio, podemos siempre perderla: es una semilla que necesita esfuerzo. Aún más, nuestras democracias funcionan sobre una base delicada de ideas ideales y retroalimentaciones procedentes del mun-

[41] *Horace,* 710.

[42] *Two Speeches on Conciliation with America,* Segundo Discurso, 22 de marzo de 1775.

do real que de alguna forma se sostienen mutuamente y contribuyen a sus respectivas realizaciones. ¿Cómo se produjo este cuasi-milagro, este círculo virtuoso? Concretamente, ¿cómo se tradujeron las ideas y los ideales de la democracia liberal en realizaciones materiales? A través de un lento y largo proceso que en sí mismo no fue en absoluto *milagroso:* consistió en una continua prueba de ensayo y error. La corriente principal de la teoría de la democracia que he tratado de reconstruir es una teoría eminentemente moldeada por la experiencia, por la prueba mediante el uso. Replicar al dicho fácil (y engañoso) de que las palabras poseen significados arbitrarios es, pues, decir que el vocabulario de la política se compone de «recordatorios de la experiencia», de palabras (conceptos) cuyos significados incorporan el aprendizaje histórico.

Aunque «el pasado es prólogo», sólo es prólogo. A medida que se incorporan nuevas generaciones y surgen circunstancias nuevas es necesario pensar los nuevos pensamientos. La lección de los años sesenta es que todavía somos neófitos, si es que no somos aprendices de brujo, en el oficio que he denominado la gestión de los ideales. Los problemas que se vislumbran son poderosos; demasiado poderosos para afrontarlos mediante la reafirmación de una teoría normativa de la democracia pura y simple. Los ideales y los valores pueden moldear el mundo real o sucumbir a su venganza; todo depende de si sabemos cómo hacer frente al «peligro opuesto» y de si nos damos cuenta de que si llevamos los principios a su extremo tienden a actuar en sentido inverso. De modo que hay que preguntarse otra vez sobre la mejor forma de avanzar en el futuro. ¿Todavía mediante el ensayo y el error? En cierta forma, sí. Pero cuanto mayor y más compleja es la composición —el edificio de la civilización en el que habitamos—, más deberíamos preocuparnos de que el ensayo reemplace al error. Ahora los errores pueden ser horrores, errores que verdaderamente cuesta mucho soportar. Pero si nos concentramos, como a mi juicio es necesario, en reducir al mínimo la probabilidad de error, es preciso que examinemos cuidadosamente la *aplicabilidad* de nuestros programas y la *coherencia entre medios y fines,* es decir, qué medios conducen a qué fines y cómo conducen a dichos fines [44]. Ni la investigación de la aplicabilidad ni el cálculo de los medios han gozado recientemente de mucha popularidad entre los teóricos de la democracia. Espero que ambos vuelvan a ponerse de moda.

[43] Shakespeare, *The Tempest,* II, I.

[44] Los *Federalist Papers,* son una ilustración sobresaliente de lo que pienso. Examino las dos recomendaciones en *La Política,* pp. 38-39, 73-75 y 125-130.

INDICE ANALITICO

Absolutismo, 229, 237ss, 255
Abstracción, niveles de, 79
Acceso, igual, 419ss, 423s, 433
Acción afirmativa, 428
Activismo, perfeccionista, 86
Acumulación, de capital, 503, 507s, 510s, 518
Administración de las cosas, 533, 536
Adoctrinamiento, 134 n36
Adopción de decisiones, 171
  colectiva, 261
  colectivizada, 261s, 262 n2
  comité, 278 ss, 281s. 289ss
  contextos, 273s
  continua vs. discontínua, 274s, 280s, 288s
  democracia consociacional y, 293ss
  electoral vs. deliberante, 178
  grupal, 261
  individual, 261
  intensidad de preferencia y, 275ss
  por colectividades dispersas, 291s
  reglas mayoritarias y, 270 s. 290s
  regla de la unanimidad, 269ss, 281
  riesgos-costes, 264ss, 269ss
  sistema de mercado, 495, 497
  suma cero, 156, 273, 289s
  suma positiva, 273, 282s, 288s
Alienación, 48, 500 n31 y 32
Alienación, 48, 500, 500 n.31 y 32
Altimétrico, criterio, 183ss
Anarquía, 195, 462, 550
Anomia, 148 n10
Anticapitalismo, 506ss.
Antielitismo, 199, 203ss, 208ss, 211, 216, 222
  véase 202, 209
  también Democracia y élites
Antiplanificación, 489
Apatía, 141s, 160, 194
Aplicabilidad, 96, 100, 109
Arbitrariedad, de las definiciones, 319ss, 326, 329
Aristocracia, 468
Asociaciones voluntarias, 28, 192, 194, 195, 210
Aufhebung, 69, 472, 544
Autoritarismo, 229ss, 236, 238
  autoridad y, 229ss, 235s
  totalitarismo y, 252s
Authoritative, 235s.
Autoridad
  autoritarismo y, 229ss, 235s
  autonomía y, 233
  democracia y, 233, 237
  libertad y, 236s
  poder y, 229s, 231ss, 235
Autocracia, 230, 258ss, 337
  democracia y, 258ss, 337s

verdadera, 334
Autogestión de los trabajadores, 29s, 514, 515ss
Autogobierno, 84, 92ss, 95, 150, 157, 166, 288, 350, 398, 400, 396
democracia participativa, 153s
intensidad y, 94s. 153, 320
en la polis, 346ss
tamaño y, 94, 150s
Autonomía, 392, 394ss
de la opinión pública, 131, 134
en Kant, 339s, 398
en Rousseau, 391ss
heteronomía y, 397
institucional, 395s
libertad y, 382, 392
Axiología
véase Valores

Beyonchsm (N. del T.), 603
Bolcheviques, 444, 580s
Burocracia, 513, 515, 566
Bienes colectivos, 194, 213, 195, 491, 602

Capacidad, libertad como, 369
Capitalismo, 441, 454, 460s, 458, 509ss, 569, 575
anticapitalismo y, 506s
Estado, 508, 511, 518
riqueza y, 509s
sistema de mercado, 508, 511, 518
Cascada, modelo de formación de la opinión, 126, 127, 128, 130
Centralización, 395
Marx, 550s
Certeza del derecho, 406
Ciencia, gobierno de la, 530ss, 533, 535
Cientifismo, 531, 535, 537
Circunstancias, igualación de, 422s, 440, 497
Ciudadano, hombre como, 352, 356
Ciudadanía, 417
Clase política
ley de Mosca de la, 72, 186, 190
modelo de la élite gobernante y, 186ss, 190s
Clásicos, y democracia participativa y, 206s.
Conceptos
como contenedores de datos, 110
sin límites, 225
Conflicto, 117, 121
consensus vs., 126
resolución del, 64s, 123s, 169s
Conformidad social, 173
Conocimiento
crisis del, 162, 190
democracia de referéndum y, 158ss
información y, 158
intensidad y, 159s, 304
Consensus, 54, 118s, 122, 125
básico, 122s, 124
consentimiento y, 119, 120
electoral, 120
pluralista, 125, 362
política, 122
procedimental, 123, 124
Consentimiento, gobierno por, 117ss, 120
Conservadurismo vs. liberalismo, 446s
Constitución
de órdenes religiosas, 179
inglesa, 78, 379s, 403
tiranía de la mayoría y, 170, 172s
Constitucionalismo, 65, 239, 255, 257s, 301, 378ss, 379s, 381, 402ss, 403ss, 461, 463s
Contradicciones, prácticas, 91
Contradictorios y contrarios, 225
Convencionalismo, crítica de, 324ss
Véase también Definiciones estipulativas, 327ss
Costes decisionales, 265ss, 268, 271ss
internos, 264ss
número de decisores y, 266ss
reglas de decisión y, 269s
visibilidad y, 301
Contracultura, 592
Contra-élites, 129, 157
Creación del derecho
como descubrimiento de la ley, 380
legisladores y, 380s, 404ss, 409
Crecimiento económico, 584ss, 589
Coalición versus alianza, 284
Coerción, libertad y, 370
Colectivismo, 545
mercado y, 497, 502s.
Comités
adopción de decisiones en, 278ss, 281ss, 289ss
código operacional de los, 281s, 292, 295, 296

compensación recíproca diferida, 281
contexto decisional de(280, 282s
costes decisionales de, 292
decisiones de suma positiva (resultados decisionales) de, 282ss
definición, 278ss, 279 280
demodistribución y, 288s.
elecciones y, 287
en las democracias, 285ss
intensidad de preferencias y, 282s, 292
pagos colaterales y, 284s, 304
pagos externos y, 284, 290
pagos internos y, 284s
participación y, 286s, 304
principio de mayoría y 283, 289s.
regla de la mayoría y, 295
regla de la unanimidad y, 281, 296
representativo, 287ss
riesgos externos y, 292
sistema, 284s, 287ss
tamaño, 279s
votación en, 281
y el sistema político, 285s
Compensaciones recíprocas diferidas, 281s
véase también Pagos internos 281s
Competencia
democracia y, 522, 526s
votación y, 158s, 161s
Competitividad, 114, 196ss, 454, 458
Comunicación, horizontal vs. vertical, 137
Comunismo, 31ss, 189, 241, 244s, 263, 444, 446, 502, 506, 534, 540s, 543, 545ss, 548ss, 576
como autogobierno, 94s
como democracia verdadera, 560
democracia y, 539ss, 546s
como palabra, 452
pleno, 545ss
primitivo, 545
Crisis
de la ética, 299s, 588s
de sobrecarga, 122, 164, 222

Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, 84, 417s
Declaración de Independencia, 78, 84, 417
Definiciones lexicográficas, 319s
Demagogia, 113s, 163, 302
Democracia
absolutismo y, 237ss
anglo-americana, 78, 81s
anti-realista, 77
en Aristóteles, 42, 204, 347s, 352, 357, 573
autoritarismo y, 235s
autoridad y, 233ss
burguesa, 541, 546, 556
capitalista, 30, 142, 441, 509, 511, 563, 577
características de, 226s
comités en, 285ss, 288
como concepto objeto, 226
como concepto-propiedad, 226s
comunista, 30, 547, 562ss, 570, 572, 575ss
conflicto y, 118ss, 125
consensus y, 25, 118ss, 121ss, 140
consociacional, 293ss
crisis moral de la, 298ss, 588
en Dahl, 26, 199s, 202s
definición de, 25s, 258ss, 321s, 575, 582
definición descriptiva de, 25s, 32s, 200ss, 211
definición prescriptiva de, 25s, 32s, 85, 99, 198, 207, 212s, 223
como demo-distribución, 288s, 521, 575
demo-impotencia y, 582
demofilia y, 571ss, 574
derechos de la minoría, 46, 56ss, 156, 295
dictadura y, 255s, 566ss, 569s
directa, 150ss, 156s, 215s, 277, 300, 303, 345ss, 350s, 356, 540, 563.
económica, 305, 544ss, 547s
elecciones y, 53s, 116s, 119s
electoral, 35, 139ss, 142ss, 159, 161s
elites y, 182ss, 202ss, 205ss
etimológica, 34, 41ss, 44ss
evaluación comparativa de, 33s, 576
factibilidad de, 201s
gradualismo y, 226ss
gobernante, 116, 164s
griega, 342
griegos, 34, 41ss, 151, 204, 344ss, 347ss, 352ss, 381, 416
horizontal, 34, 214, 217s, 220

ideales y, 96s, 165, 200, 214s, 298
como *ideocracia*, 594
igualdad y, 98, 343, 415ss, 437ss, 445s
industrial, 29ss, 209, 513, 514
insumo (factores de producción de la democracia), 197s, 288, 574
jacobina, 359, 486
legitimidad y, 122, 236s
en Lenin, 554ss, 557ss, 560ss
liberal, 351, 362, 364s, 418s, 440ss, 445, 452, 454, 460, 466ss, 470s, 474ss 479, 522ss, 538, 600, 604
liberalismo y, 444ss, 447ss, 450s, 453s, 470ss, 477ss
libertad y, 445, 452s, 475ss
liderazgo y, 190, 212s, 221s
en Lincoln, 58ss
macro, 31, 36, 154s, 196, 209, 288
de las *manifestaciones*, 118ss, 303s
en Marx, 540s, 567ss, 552ss.
marxista, 29ss, 558ss, 563ss, 568ss, 575ss.
maximalización de, 85, 98ss, 165, 201ss, 471s
mayoritaria, 294s
micro, 31, 36, 154, 209, 288
modelo de retroalimentación de, 198ss
como *no autocracia*, 258s, 335ss
no liberal, 538
opinión pública y, 116ss, 131s, 133ss, 138s, 149, 163
como *palabra*, 22, 25ss, 32s, 576, 579ss
papel del experto en, 527ss
participativa, 150, 152, 157, 160, 203ss, 287s, 303s, 392ss, 515
partidos y, 114, 191s, 564s
perfeccionismo y, 34, 83s, 113, 157, 196
poder y, 522ss, 525s, 528
polis, 345ss
política, 28, 30ss, 36, 209s, 457, 470, 473ss
y *poliarquía*, 7, 26s, 200s, 202, 217s, 220
como *poliarquía electiva*, 200s, 259
popular, 562ss, 565
populista, 155, 163
post-liberal, 466
procedimental, 198, 437, 470, 474
como *producto* (o resultado), 197, 287s, 573s
prueba de la superioridad de, 332ss
racional, 57s, 88
racionalizada, 334
realismo y, 33s, 67ss, 70s, 73s, 112s
referéndum, 35s, 150s, 155ss, 158s 212, 304s, 350
regla de la mayoría y, 175s, 275s, 278, 283s, 290s, 294s
regla de la mayoría limitada y, 45s, 55s, 58s 239
representativa, 52ss, 57s, 149s, 160, 201ss, 206, 214s, 222, 347, 350
república vs., 357ss
revolución y, 108s
en Schumpeter, 197ss
selección y, 181s, 185, 216s
semi-directa, 351
sobrecargada, 123, 222
social, 28s, 31, 471, 506, 525
en *sociedades* segmentadas, 293s
tensión hecho-valor, 14ss, 27s, 70ss, 84, 95ss, 98, 100ss, 109, 110ss, 113s
teoría clásica de, 197, 199s, 204ss
teoría competitiva de, 35, 197ss, 201ss, 207s, 208s, 211s, 259s
teoría empírica, 24s, 47, 38, 40, 41, 77s, 80ss
teoría operativa de, 39s
teoría pluralista de, *véase* Pluralismo
totalitaria, 479, 539
valor soporte y, 23, 25, 27, 181, 214, 220ss
Democrática/a
como concepto propiedad, 226ss
planificación, 519ss
pluralismo, 125
Demo-distribución, 228ss, 521
Demolatría, 46
Demofilia, 46, 573ss
Demos
kratos y, 52, 289s
significados de, 41ss, 44
Deontología, 26, 85s, 99s
mal entendimiento de, 83s
Derechos, 417

iguales, 424
de libertad, 438
personales, 354, 391
Descripción versus prescripción, 25ss, 33s, 37s
Despotismo, 242, 248, 254s, 358, 572
democrático, 452
electivo, 170
Dictadura, 229, 240, 253s, 255ss, 268s
de la burguesía, 568ss
definición clasista de, 257, 568
en la adopción de decisiones, 266, 269
del proletariado, 256, 534, 548, 551ss, 553, 554ss, 559ss, 562, 566ss
romana, 229, 256s
teoría de la dictadura democrática, 566ss, 569ss
totalitaria, 253, 254
Discriminación compensatoria, 428s
Disenso, 122, 123, 125s

Economía, 459
centralizada, 551, 553
laissez-faire, 454, 460ss
Edad Media, 42, 47, 86, 167, 176, 230, 242, 254, 362, 459, 510, 525
Educación,
vs. adoctrinamiento, 134, 136
igual, 423
información y, 144
participación política y, 143ss
Elecciones, 52s, 55, 116ss, 119, 121, 149, 274, 292
libres, 116s, 119ss
poliarquía y, 199ss
principio de mayoría y, 174ss, 177ss, 180ss
selección y, 179ss, 182, 217
teoría de la democracia competitiva y, 197s
tiranía de la mayoría en, 170s
véase también Voto
Eleutheria, 343, 378, 381
Elite(s), 51, 184, 191, 221, 557
altimétrico, 186, 219
anti-elitismo y, 202ss, 205ss, 208ss, 210ss, 213
circulación de, 71, 73, 185
competencia entre, 199, 200
contra-elites y, 130, 157
cualitativa, 185s, 219
elitismo y, 154, 211
formación de la opinión y, 26, 28
gobernante, modelo de la elite, 184, 185, 186ss, 191
grupo de ideas, elite como, 28s, 33ss
grupo de referencia, elite como, 221, 223
minorías y, 182ss, 185s
Pareto, 184s
Empirismo, 56, 76ss, 81ss
Espontáneo, orden, 482, 492s
Estado, 62, 80, 344s
absoluto, 239
económico, 520, 550s
eliminación del, 550ss, 553ss, 556, 558ss, 570s
vs. gobierno, 80
intervención, 480
en Lenin, 554ss, 557ss, 560ss
en Marx, 92, 94, 549ss, 552ss
mínimo, 464, 475
partido único, 564ss
propiedad, 483, 507, 511
total, 237s, 240
véase también Constitucionalismo; Dictadura; Gobierno
Estado de naturaleza, 86
Estipulativas, definiciones, 22, 320ss, 327
Estratarquía, 183s
Etica,
crisis de, 300, 584, 588s
libertad en, 394ss, 397, 433
pérdida de, 298s
política y, 297ss, 300
religión y, 584
Europa del Este, 477ss, 562ss, 565
Evidencia
argumento y, 112
experiencia y, 109s, 111
ideales y, 99, 109, 112s, 212
micro-científica, 111, 132s
Experiencia, palabras como portadoras de, 330ss
Expertos,
ciencia y, 530ss, 531ss
papel de los, 521, 526ss, 529s
Explotación, 509

Fascismo, 68, 73, 203, 234, 240, 241, 243s, 456
Filósofo, revolucionario, 86, 95, 105

Filósofo-rey, 86, 532
Fines y medios, 38, 158, 467, 605
Véase también Racionalidad
Forma, significados de, 432s
Frankfurt, Escuela de, 86
Francesa, Revolución, 78, 96, 107, 176, 358s, 371, 418, 443
Fuerza, poder y, 231ss
Fundamentos del sistema político, 332ss

Gemeinschaft, 25, 47
Gesellschaft, 25, 47
Gettysburgo, Proclamación de, 59s
Gloriosa, Revolución de 1688, 107
Gobierno
de la ciencia, 530ss, 533ss, 536
como comité, 279ss, 282
por consentimiento, 117ss, 120
de las cosas, 533s
funciones morales de, 298ss
de opinión, 117, 120s
pueblo y, 54, 595, 116
Gradualismo, 133s
democracia y, 226s
totalitarismo y, 246s
Griegos, 38, 42ss, 61, 176, 254, 327, 378, 413, 532
Grupo,
comité, tipo, 279s, 284, 290
de control (minorías de poder), 182ss, 185, 187, 188, 215, 222
decisiones, 261s, 265
de ideas, 129, 135, 291
Guerra,
comunismo de, 485, 567
de palabras, 577ss, 580ss
política como, 64ss, 67, 113, 288
política proclive a la, 64ss, 67, 349
revolución, vs., 106

Hechos, ideales y, 110s, 113s
Hecho-valor, tensión, 27, 70
Herrschaft, en Max Weber, 230s
Heteronomía, vs. autonomía, 397
Hiperrealismo, 83, 113

Idea(s)
caza de brujas, 593ss, 596ss
ideales y, 591ss
ideologías y, 583ss, 594s
Ideal(es)
agotamiento de, 583ss, 586ss
constructividad de, 99, 109, 113
democracia y, 26ss, 98ss, 215s
ética y, 298
evidencia y, 99, 109s, 212
función de, 85, 95ss, 98
ideas y, 109, 591ss
inmodificables, 215
manejo de, 99ss, 200, 300
vs. real, 33s, 85, 94
realización de, 97s, 108
traición de, 102
Idealismo, 179 n. 82, 74
costes de, 301s
desilución y, 73, 113
mal uso de, 83, 112s
necesidad de, 214
utopía y, 87
en victoria, 99
visibilidad y, 301s
Identidad
igualdad como, 411s, 439
justicia como, 412, 415
Identificaciones y formación de la opinión, 129ss, 132
Ideocracia, 594
Ideología, 87, 594ss, 597ss
Igualdad
por arriba y por abajo, 118ss
considerada en bloque, 425, 428
de circunstancias, 422ss, 440, 497
criterios, 425ss, 428ss, 431, 434ss
democracia y, 84s, 416ss, 451
de derechos, 435
económica, 419ss, 422, 441, 478
formal, 432
como ideal de protesta, 410s
en Jefferson, 84s
como justicia e identidad, 411ss
libertad y, 381, 414s, 417, 419s, 437ss, 440ss, 452, 466s, 476ss
en Marx, 546s
tipo marxista de, 419, 421ss, 432ss
en los medios de comunicación, 138
de oportunidades, 220, 420, 423
en consideración a la persona, 436
política, 418s, 422, 432s
como principio moral, 413ss
proporcionada, 425s
real, 433
como reequilibradora, 436s
en Rousseau, 539s
selección y, 218

en el sistema de mercado, 497
social, 418
en Tocqueville, 172 n. 9, 415, 452s
tipos de, 421
como principio valor, 84s
verdadero, 415
Ilustración, 107, 118, 468, 531, 590, 603
Imposibilidad
absoluta, 90ss
autogobierno y, 92ss, 95
evidencia y, 112s
improbable y, 95
sentido de, 86s
utopía y, 90
Independencia, libertad como, 373s
Individuo
decisiones, 261
justicia, 413
libertad, 354, 493
relación de la sociedad con, 172s
Individualismo, 451, 469, 498s, 539
liberal, 354, 463s, 546
libertad y, 351ss, 354ss
en Marx, 502s, 542ss, 545s
posesivo, 457ss
Industrialismo, 484, 532
Influencia, autoridad como forma de, 233
Información
base de la opinión pública, 141ss, 144ss, 158s
conocimiento y, 158ss
corrección de, 138s
intensidad y, 304s
sesgo y, 142s
en los totalitarismos, 135ss
Intelectuales, 129s, 597
Intelligentzia, 592, 601ss
Intensidad
de autogobierno, 92ss, 346
comités y, 278ss, 282s, 292
participación electoral y, 159ss
de preferencia, 275s
regla de la mayoría y, 275ss, 292s, 296
Intermediarios, principios, 96, 98, 100s
Isonomía, 343, 381, 417

Jesuitas, 52
Judicial, 252 n. 57
derecho y, 403ss
Juegos, teoría de los, 273s, 280, 283, 289, 324s
Justicia
derecho y, 402s
identidad y, 411ss
igualdad como, 411, 421, 497
individual, vs. social, 413
Justificación y prueba, 332

Keynesiana, economía, 483, 517s
Kratos, 52, 582.

Legisladores
creación de derecho y, 400ss, 403ss
gobierno de los, 379, 403ss
Legitimidad, 232, 409
autoridad y, 232ss
consensus y, 59s, 122s
crisis de, 123
democrática, 239ss
principio de mayoría y, 173
Lengua
acumulabilidad de evidencia y, 111s
distorsión y, 579
experiencia y, 330ss
juegos, analogía con, 324ss
política y, 321
como sistema, 329s
teoría estipulativa de, 321ss, 324ss
Ley
concepción iunaturalista de, 391, 417
concepción legislativa de, 380, 402ss, 405ss
estado basado en, 402s
generalidad de, 405, 425s
de gobierno, 66, 354, 378ss, 381, 402s, 407, 409
de hierro de la oligarquía, 72, 191ss, 194ss, 212
igualdad ante, 417, 426s
justicia y, 400ss
legitimidad y, 406
libertad y, 376, 382s, 391, 399s, 408
protección bajo, 377s
en Rousseau, 382ss, 385ss
supremacía de, 382ss, 385ss
voluntad general y, 386ss, 389
Liberal, 418, 445s, 450, 471
Liberalismo, 378, 418ss

alemán, 449, 456
clásico, 373s, 447, 457, 464
conservadurismo y, 447
como constitucionalismo, 378ss, 381
en Croce, 69s, 468
definido, 462ss, 465ss
democracia y, 444ss, 447ss, 450ss, 456ss
democracia en el, 470s, 475
democracia sin, 475ss
ecuménico, 447, 456s
estatista, 456s
vs. liberalismo (de partido), 446s
vs. liberalismo, 453
madisoniano, 450
como moralidad política, 447
como nombre, 449, 454s
neo-liberalismo, 464s
puro, 446
revisión idealista de, 455, 463
sectario, 447, 455
en USA, 446, 449, 471
Liberación, económica, 544ss, 547
Liberalismo, 454, 457, 461
Libertad,
autonomía y, 382, 392ss, 395ss
capacidad y, 373s, 376
clases de, 366ss, 369s
completa, 373, 375
criterio griego de, 364
en Croce, 69
democracia y, 444ss
externa vs. interna, 370, 394ss
formal, 477s
igualdad y, 414, 416s, 437ss, 440ss, 443, 467, 476ss, 539
individual, 56s, 351ss, 354ss, 364, 367
ley y, 377ss, 391s, 400s, 407ss
liberalismo y, 377ss, 380s, 462s
mayoría limitada y, 56s
en Marx ,540
miedo de, 50
poder y, 51ss
política, 367, 370ss, 373ss, 376ss, 443, 463
proceso de, 369s
protectora, 371ss
relacional, 370, 408
como valor prioritario, 339ss, 609
Libertad liberal, 376ss, 379ss, 417
Libertad política, 368, 370ss, 373ss, 376ss, 379, 443, 462
como autonomía, 394ss, 397s
igualdad y, 437ss, 440ss, 443
liberalismo y, 377ss, 380s
libertad jurídica y, 377ss, 392, 400, 408s
poder y, 461
Liderazgo, 168, 193, 213s, 221s
cualidad y, 169, 213ss, 216ss, 219ss
democracia y, 190s, 213
dominación vs., 168ss, 171ss, 174ss
reclutamiento competitivo de, 198, 202
y responsabilidad, 222s
selección errónea o equivocada, 180s
sensibilidad de, 202, 222
Limitada, regla de la mayoría, 45s, 54ss, 57s, 156s, 239
Limitada, planificación, 481s, 484, 488s, 490, 519s

Macrodemocracia, 31, 36, 154, 197, 209, 288
Machtpolitik, 61, 64, 70
Magna, Carta, 78
Manchester, escuela de, 454
Marxismo, 444, 461, 467, 502, 506, 514, 533, 578, 587, 596
Masas, medios de comunicación de,
formación de la opinión y, 126ss
igualdad de, 138
manipulación, 131
opinión pública y, 132, 134, 139
policéntricos vs. unicéntricos, 134ss
verdad, 143
Masas, sociedad de, 46s, 49ss, 210
Mayoría
absoluta, 270s
electoral, 174s
como minoría mayoritaria, 174
relación con minoría, 170ss
relativa, 270
tiranía de, 156, 170ss, 415
Mayoría, principio de, 57s, 123, 168ss, 172, 270
absoluta, 45, 56, 156
en comités, 282s
resolución de conflictos y, 169ss
en el contexto constitucional, 170
costes de la decisión y, 270s
cualitativo vs. cuantitativo, 176, 180s
derechos de la minoría y, 169, 271

en el contexto electoral, 170s, 174
como instrumento electoral, 175ss
intensidad de preferencia y, 275s, 277, 291s
justificación de, 177s
legitimidad y, 173
limitada, 45s, 156s, 296
mayoría y, 170s, 175
en órdenes religiosas, 179s
regla de la mayoría y, 168s, 172, 174ss
regla de la minoría y, 169, 271
resultados de suma cero y, 156s, 283s, 290ss, 294
tiranía de la mayoría y, 170, 172ss, 175.
regla de la unanimidad y, 171, 269ss, 281
Mayoría, regla dè la, 45, 55ss, 58s
absoluta, 45s, 55s, 156
adopción de decisiones y, 178
comités y, 281
democracia consociacional y, 56ss, 156ss, 293ss, 296
derechos de la minoría y, 56ss, 58s, 171s
como dominación, 168s
elecciones y, 176s, 179s
elecciones y, 176s, 179s
intensidad y, 275ss, 278s
intereses de la mayoría y, 573ss
libertad y, 56ss
regla de la minoría y, 169, 270s
sociedades conflictivas y, 55, 294s
suma cero, 156
unanimidad y, 156
Maximización y optimización, 100s, 113ss
Megápolis, 47, 364
Melior Pars, 176, 184
Mencheviques, 410, 557s, 567, 580s
Mérito
democracia y, 180, 220, 223
igualdad de, 220, 222, 421, 422s
poder basado en el, 180, 184ss
Microdemocracia, 31, 154, 209, 288.
Minaría(s), 55, 57s, 182
derechos de la minoría, 45s, 56s, 168s, 171s
divididas, 294s
elites y, 182s, 185s
como grupos controladores, 182s, 186
intensas, 275ss, 294, 296
mayoría y, 169ss, 172
vs. el pueblo, 120
protección de las, 173s, 176, 271
regla de la, 168s, 186s, 222, 270s, 295
tiranía de, 174s
en la votación, 171
Mito
en Lasswell-Kaplan, 88s
revolución como, 105s
en Sorel, 105
utopía y, 87ss
Monarquía absoluta
como gobierno de uno, 580
vs. república, 351
Monopolios, 503s
Nacionalizaciones, 483, 506ss

Natural, derecho, 86, 354, 391, 401, 453
voluntad general y, 385ss, 388s
Nazismo, 49, 240, 244, 245, 299
Neoliberalismo, 464s
«Neohabla», 580
Niveladores, 418, 459
Normativismo, 24, 37
véase también Ideales; Deontología
Novitismo, 603
Nueva política Económica (NPE), 485

Obligación política, 119s, 232
Ocio, 587
Oligarquía
ley de hierro de la, 141ss, 144
y poliarquía, 200ss
Opinión, 117, 140s
encuestas de, 126, 141
Opinión pública, 117s, 131s, 134, 141, 158, 163, 165s
autonomía de la, 133ss, 158, 166
en las democracias, 134s, 138ss, 149
democracia electoral y, 134s, 149, 161s
elecciones y, 116ss
formación, modelo de cascada de, 126s
en el gobierno por consentimiento, 119s
heterónoma, 136ss
información y , 137ss, 140ss, 144ss
líderes, 127, 128
pluralismo y, 134

vs. opinión popular, 165
racional, 149, 161, 165
en los regímenes totalitarios, 132, 135ss
estudios de voto y, 139, 148s
Oportunidad(es)
igualdad de, 418ss, 421s, 456
libertad y, 372s
Oposición, derechos de la, 170
Optimización de ideales, 100s, 114
Optima de Parada, 289
Organización, 44s, 47s, 362, 545
Oxford, filósofo de, 319ss

Pagos colaterales, 284s
Pagos externos, 284
Pagos internos, 284s
Palabras
conceptos y, 110s
democracia como, 25s, 33, 377s
poder de las, 577ss
como portadoras de experiencia, 329ss
propiedades emocionales de las, 580ss
véase también Guerra de palabras
Paradoja de voto, 137, 178s
París, Comuna de, 94s, 548s, 552ss, 554, 558, 561s
Parlamentos y comités, 279, 291s
Participación, 146, 152ss, 202, 208s, 286s, 303ss, 399s
entre los anti-elitistas, 207ss, 210ss
en la antigüedad, 203s, 346ss, 351, 364
autogobierno y, 157, 288
comités y, 286ss
condiciones de, 350s
educación y, 144s, 146
electoral, 152s, 158
extremismo y, 160s
intensidad, 153, 159, 304
libertad y, 354s, 374s
en J. S. Mill, 206s
polarización y, 143
Partido, concepción leninista del, 557s
Partidos, 181ss
competencia entre, 114
comportamiento de voto y, 147s
en las dictaduras, 257s
identificación con, 147,175
en Michels, 191ss
pluralismo y, 125s
polarización y, 147ss
representación y, 192
tiranía de, 192
Paternalismo, 572
Paz, política propensa a la, 64ss
Perfeccionismo, 34, 83, 85ss, 98, 102, 113, 157, 587
activista, 86
demagogia y, 114s
ideales y, 95s, 100, 102 112s
Persona, 353, 356
Planificación económica
cálculo de costes y, 486s
democracia y, 488, 520ss
limitada, 481s, 484, 489, 490, 518s
en Lindblom, 511s
como organización nacional, 482, 520
en el socialismo de mercado, 513ss, 518s
soviética, 484ss
total, 484ss, 519, 563
tipos de, 481ss, 484ss
Planificadores, 520s, 522, 529
Pluralismo, 125s, 133, 138, 125, 199, 209, 360, 446, 484, 524, 515
Pobres, los, 44, 347, 372, 373, 509s, 573
Polarización, 178, 143
Poliarquía
definida normativamente, 216ss, 221, 223s
democracia y, 26s, 199ss
descriptiva, 216
electiva, 201ss
electoral, 200ss, 215s, 223s
de mérito, 220, 223
oligarquía y, 200s
policroma, 42
selectiva, 217s, 223s
Polis, 47, 93, 167, 214s, 242, 344s, 355, 415, 458, 527
democracia, 447ss, 450s
Política
conocimiento y, 158s, 161s, 305
como decisiones colectivizadas, 262
definida estrechamente, 209
desaparición de, 30, 534s, 547
dimensión horizontal de la, 167s, 216s
ética y, 61, 63s, 297ss

extensión de, 302s
fronteras de la, 209s
hipertrofia de, 302
e ideales, 64, 67
imposibles de, 88, 90ss, 94
información base de, 140ss, 144s, 147, 158s
elemento de intensidad de, 159s, 275s, 283, 291, 296
invisible, 297
en Lasswell, 584
legalista, 65s
en Maquiavelo, 61ss, 64, 167
politización de la, 302
político y, 63, 64
propensa a la paz, 65s, 113
pura, 61, 83
resolución de conflictos y, 64, 66
Político(s)
demagogo y, 14s
expertos y, 521ss
idealista, 63
puro, 64
Practicalismo, 82
Pragmatismo, 70, 75
Preferencia(s), 275
por la democracia, 337ss
intensidad de la, 275ss
ordenación de las, 282s
Presión, grupos de, 202
Precio, función de fijación del, 483, 488s, 497, 513, 539
Principio de las consecuencias decrecientes, 398
Prisionero, dilema del, 280
Privado, ámbito, libertad y, 351ss, 373s, 376s
Propaganda, 134, 135ss, 279
Propiedad, privada, 441, 458sss 478s, 516, 591
Protestantismo, 335
Pueblo, 41ss, 79s
en Aristóteles, 170
gobernante, 116, 163ss, 165
en Lincoln, 60
principio de mayoría y, 45s
poder del, 51, 53s 100s, 563, 582
en Rousseau, 389s
en la sociedad de masas, 47ss
Puritanismo, 361

Racionalismo, 74ss, 81
científico, 531ss
vs. empiricismo, 73ss, 82
vs. realismo, 73ss
tradición racionalista, 335
Racionalidad como congruencia entre medios y fines, 128, 158
Racional, votante, 146, 148ss, 162
Racional votación, 148ss, 162
Realismo, 34
cognoscitivo, 67, 69, 74ss
sesgo conservador del, 68
empiricismo y, 77s
idealismo, 33s, 61, 214, 297
malo, 83s
vs. racionalismo, 74 77
Realidad
ideales y, 96, 97
ideas y, 109, 110
Realpolitik, 68s, 71
Reequilibrio de las desigualdades, 434ss, 441, 436
Referencia, 152, 156, 290, 291s
Régimen, consenso de 121ss
Religión, 86, 584s, 605,
totalitarismo como religión política, 247
Renacimiento, 255, 335, 361, 362
principados, 62ss
Representación, 52ss, 100s, 272, 287ss
elecciones y, 53ss, 150, 201, 399
poder y, 45, 55
proporcional, 80s, 181
reacciones anticipadas y, 201ss
como sensibilidad, 120, 222
Representativa, democracia, 149, 151, 214, 232, 345, 347, 350s, 358
República, 486
«commonwealth», 167, 358
democracia y, 357s, 358
liberalismo y, 449s
monarquía vs., 450s
Retroalimentación
Regla de la, 100s, 109, 112
teoría de la democracia, 197ss
Revolución, 102ss, 107, 123s
característica de la moderna, 104s
creatividad de la, 106s
democracia y, 108s
dictadura y, 553s
extendida, 103, 104, 106
final de, 109
como mito, 105s
Revolución Francesa, 78, 96, 107, 176, 358s, 371, 418, 443

Revolución industrial, 454, 459, 498, 508s
Revolución inglesa, 78, 107
Revolución de 1848, 450
Revolución rusa, 107s, 444, 506
Riesgos
externos, 264ss, 286
número de decisores y, 267ss
reglas de la adopción de decisiones y, 269ss, 273
Riqueza
para inversión, 510s
participación política y, 143s
redistribución de, 421, 424, 431, 438
para uso, 509s
Romanos, 65, 205, 356, 378, 412s
Romanticismo, 44s, 48, 388, 546, 603
«Rule», significado de, 68s, 86s
Rusia, 107, 108, 242
véase también Unión Soviética

Saint-Simonianos, 484
Seguridad, como valor prioritario, 339ss
Selección, 180, 215ss, 221, 222
democracia y, 216ss
elecciones y, 179s
Semántico
campo, 329
Sindicalismo, 194, 504, 507, 523
Sistema económico
mercado como subsistema del, 490ss
propiedad estatal del, 441, 484ss
Sistema de mercado, 492
capitalismo y, 498, 504, 510s
colectivismo, 503
competencia, 492, 503s
crueldad, 497s, 502
igualdad, 496s
individualismo posesivo y, 457ss, 460s
como «mano invisible», 480, 489, 496
vs. no mercado, 481, 484, 505
como orden espontánea, 482, 493s
planificación limitada y, 482ss, 488ss
simulación del, 487s
sistema mixto y, 490ss, 518
socialismo de mercado y, 516ss, 519
como subsistema del sistema económico, 490ss, 493
valor trabajo y, 500ss
Sistemas políticos
base valorativa de, 339, 341
comparación entre, 339ss, 342
fundamentos de los, 332, 335s
prueba de, 333
Sittlichkeit, 64, 299, 544
Soberanía popular, 42, 52, 54, 79, 84ss, 164, 175, 362
Social
igualdad, 9, 418, 421
física, 530
justicia, 413 s
liberalismo, 464s
propiedad, 507, 517
Socialismo, 21, 33s, 263, 419, 444s, 451ss, 506ss, 543, 562ss, 575,
democracia vs., 452s
de mercado, 506, 511, 513s, 516ss, 519
como palabra, 451
Socializaciones, nacionalizaciones y, 507
Sociedad, 345
buena, 587
ciencia de, 529
individuo y, 172s, 352, 356
sin clases, 564
en el totalitarismo, 247s
Sociología, 530
del conocimiento, 597ss, 600
Sofocracia, 531
Stalinismo, 241, 245, 250

Tamaño (o dimensión), 48, 266, 300
autogobierno y, 945
democracia participativa, 150ss, 153ss, 209, 287, 301
Tecnocracia, 599, 536s
Tecnología, 508, 511, 527s, 529, 535, 585, 590, 593
Teoría
definida, 37ss
empírico, 23s, 37s
e investigación, 39
y práctica, 39, 467, 575
Terror, 567
bóveda de, 136s
nuclear, 590
totalitario, 248s, 250, 567

Tiranía, 63, 229, 254ss, 572
de la mayoría, 156, 170ss, 172s, 415
social, 172s, 174
Totalitaria, democracia, 237, 243, 479, 539s
Totalitarismo, 49s, 229, 236ss, 240s 243, 247, 249, 251, 257
autoritarismo y, 237, 252s
caracteres del 243s, 253s
como concepto propiedad, 254
modernidad del, 240s, 246
opinión pública en el, 32, 125, 135s
como tipo polar, 251s, 254
terror y, 248ss
Trabajo, dimensión del, 541s
Tratamiento, igual, 428ss, 431, 433s 435s
véase Igualdad

Unanimidad, regla, 270, 271, 296
comités y, 281
intensidad de preferencia y, 278
Unión Soviética, 481, 485, 561ss, 564s, 567ss, 577ss
Unipartidismo, 564s
Utilitarismo, 454, 588s
Utilidad, criterio para definir, 320s, 325s
Utopía, 98, 119, 121s, 124
concepto de 86ss, 89s, 91
mito y, 87ss
revolución como, 104s

Valores, 217, 336s, 339
democracia y, 181, 215s
evaluación de 339s
hechos y, 69ss, 74
ideales y, 96s
véase también Normativismo
Valor trabajo, 500ss, 503, 508s, 545s
Vertical, democracia, 167s, 182s, 190, 199, 214, 218
Vida, respecto a la, 272
Violencia, 103, 111, 113s n34
estructural, n143
política de, 66s
revolucionaria, 103ss
Virginia, Declaración de Derechos, 426
Visibilidad, 301s
Volksgeit, 43
Voluntad general, 45, 117s, 205, 385, 387ss, 385s, 388s, 390
Voto, 117, 170ss
acto, 171s, 201, 217
acumulativo, 276
en comités, 282
comportamiento, 147s
criterio mayoritario y, 176ss
paradoja del, 147
por puntos, 276
racional, 148s
véase también Elecciones; Representación y elecciones

Weimar, República de, 79
Welfare state, 465, 483
Wertfreiheit, 23s, 67, 219

INDICE DE NOMBRES

Abercombri, N., 142
Aberle, D. F., 189
Ackerman, B. R., 177
Acquarone, A., 181
Acton, . E. (Lord), 56, 366
Adam, T. R., 436
Adams, E. M., 336
Adler, M. J., 166s
Adorno, T. W., 236
Alberoni, F., 47
Albertoni, E., 72
Almond, G., 122, 603
Amdur, R., 424
Anderson, P., 238
Anshen, R. N., 69, 366s
Arendt, H., 49, 107, 186, 194, 352s, 499
Aristóteles, 41, 42, 44, 62, 93s, 176, 204s, 221, 252s, 344ss, 347ss, 352, 357s, 363, 366, 411s, 414ss, 427s, 573ss
Aron, R., 160, 467, 496, 530, 583, 584
Arrow, K. J., 146, 147, 178
Austin, J., 402s
Ayer, A. J., 336

Bachrach, P., 188s, 209s
Baechler, J., 243, 459, 510
Bakunin, M., 195, 539, 549s
Baran, P. A., 487
Baratz, M. S., 188
Barber, B. R., 152, 244
Barents, J., 567
Barker, E., 42, 124, 152, 181, 232
Barker, R., 170
Barnet, R. J., 586
Barone, E., 481
Barret-Kriegel, B., 408
Barry, B., 414, 589
Barry, N. P., 408
Barth, H. P., 592
Barzun, J., 601
Bauer, W., 118
Beer, S. H., 192
Bell, D., 129, 187, 214, 428, 470, 583, 595, 603
Benda, J., 602
Bendix, R., 231
Benello, C. G., 157, 209
Benn, S. I., 332
Bentham, J., 26, 419, 430
Bentley, A. F., 125
Berdiaev, N. A., 602
Berelson, B. R., 128, 130, 139, 161, 166
Berg, E., 175
Berger, M., 231
Berlin, I., 37, 354, 397

Bettelheim, C., 486
Beyme, K. von, 119, 125, 256, 557
Bialer, S., 104
Bicanic, R.: 517
Bierstedt, R., 231
Binder, L., 123
Birch, A. H., 54
Black, D., 279
Blanc, L., 451
Blanqui, A., 451
Blumberg, P., 29
Bluntschli, M., 61
Bobbio, N., 52, 68, 73, 203, 396, 444, 455
Bodin, J., 238, 344
Bornstein, M., 517
Botero, G., 344
Bottomore, T. B., 191, 209
Bourricaud, F., falta falta falta falta
Bracher, K. D., 246
Brandt, R. B., 414
Braudel, B., 504, 510
Brecht, A., 37
Brittan, S., 146
Brown, . C., 47, 458s
Brodbeck, A. J., 105
Brunialti, A., 356
Brunor, F., 359
Brus, W., 350
Bryce, J. (Lord), 28, 78, 81, 213, 363, 378, 419, 422, 470
Bryson, L., 230, 361, 405, 419
Brzinski, Z. K., 241, 244s, 248, 250, 511, 562
Buchanan, J. M., 222, 264, 291
Burdeau, G., 46, 51, 163s, 330
Burdick, E., 139
Burke, E., 125, 604
Burkhardt, J., 353
Burnham, J., 41, 56, 71
Burns, J. M., 168
Burzio, F., 203
Butler, D., 292

Calhoun, J. C., 293, 295
Callicles, 347
Calogero, G., 359
Calvert, P., 103
Campbell, A., 139
Camus, A., 49
Carey, G. W., 275
Carlsnaes, W., 594
Carlyle, A. J., 52s, 435
Carlyle, R. W., 52s
Carr, E. H., 243, 557, 570
Cassirer, E., 386, 417
Cassuci, C., 240
Cavalli, L., 203
Cecchini, A., 52
Chabod, F., 62
Chakhotin, S., 581
Chambers, W. N., 168
Chapman, J. W., 37, 54, 114, 119, 152, 414, 420, 502, 518
Charltey, S., 484
Chiapelli, F., 62
Chodorow, M., 507
Christie, M., 236
Churchill, W., 286
Cicerón, 330, 377
Clarke, M. V., 53, 118
Clausewitz, K. von, 65
Clegg, H. A., 73, 514
Cnudde, C. F., 40
Cobban, A., 37, 256, 386, 539
Cohan, A. S., 103
Cohen, M., 428
Cole, G. H. D., 29, 125, 206, 514
Colleti, L., 555
Comte, A., 530ss, 533s, 537
Condorcet, W., 283, 532
Condorelli, O., 62
Connolly, W. E., 33, 125s
Conquest, R., 568
Constant, B., 96ss, 108, 351s, 385, 450
Converse, P. E., 139, 144ss, 148ss
Cook, T. E., 152
Corneille, P., 604
Cotta, M., 153
Cotta, S., 103, 527
Cranstom, M., 205, 370, 456, 474, 577
Crawley, R., 213, 347
Croce, B., 68ss, 70ss, 74, 83, 352, 369, 400, 456, 463, 468
Crosa, E., 52
Crozier, M. J., 222
Curtis, M., 244, 245, 294

Daalder, H., 123, 143
Dahl, R. A., 26, 33, 35, 37, 43, 147, 155, 170, 183, 186, 188ss, 191, 199s, 202s, 210, 275, 288, 473, 481s, 489
Dahrendorf, R., 121, 304, 404, 439,

449, 462, 590
D'Alimonte, R., 240
Daly, H., 586
Daniels, N., 420
Davis, L., 297
Dedieu, J., 406
Del Vechio, G., 414
De Mauro, T., 359
Derathe, R., 385, 539
Destutt de Tracy, A. C., 594
Deustch, K., 126ss, 135, 243s, 263
Dicey, A. V., 117, 380
Dickinson, H. D., 486s
Diderot, D., 344, 384ss
Dietze, G., 379
Di Palma, G., 152
Djilas, M., 225, 517
Dobb, M., 487
Domínguez, J. I., 143
Dostokevski, F. M., 602
Downs, A., 197
Drachkovitch, M., 565
Drapper, H., 551, 553
Drulovic, M., 521
Duncan, G., 206
Dunn, J., 119s
Durkheim, E., 48
Duso, G., 158
Duverger, M., 194, 204, 351, 381, 564
Dworkin, M., 447, 449

Eastman, M., 441, 548
Easton, D., 122s, 183, 220, 235
Ecksrtein, H., 103, 217, 234
Einaudi, L., 181
Eisendstadt, S. N., 103
Eldersveld, S., 122, 183s
Elliot, J., 243s
Ellul, T., 527
Elster, J., 598
Engels, F., 104, 533s, 546, 552ss, 557, 568ss, 571, 596
Erskine, H. G., 141
Eschenburg, T., 230
Etzioni, A., 120
Eulau, H., 243, 302

Fabre, M., 572
Felice, R. de, 240s
Ferrero, G., 56, 78, 232
Feurbach, L., 542
Field, G. L., 219
Figgis, N., 125s
Finer, H., 192, 486
Finer, S. E., 73, 169, 248
Finkelstein, L., 230
Finley, M. I., 366, 462
Fiorina, M. P., 166
Firpo, L., 391
Fishkin, J., 43, 119s, 336
Fisichella, D., 54, 244, 532, 537
Flathman, R. R., 119s, 230, 233
Fleron, F. J., 246
Flew, A., 414, 423
Fourier, C., 452
Fowler, W. W., 347
Frankel, C., 32, 429
Franklin, J., 255
Frey, F. W., 189
Friedman, M., 515
Friedmann, G., 587
Friederich, C. J., 49, 103, 125, 197, 230, 236, 238s, 240s, 243s, 354, 366s, 368, 401, 414, 526
Frohlich, N., 262
Fromm, E., 51
Fustel de Coulanges, 348, 351

Gabrielli, V., 361s
Galbraith, J. K., 504, 586
Galtung, J., 104
Garand, A., 517
Gardell, B., 592
Gaudet, H., 128
Gella, A., 602
Gentile, P., 466s
Giddens, A., 183, 191
Gierke, O., 53, 417
Gitvetz, H., 187s
Glazer, N., 48, 428
Glotz, G., 355
Goel, M. L., 152
Goethe, J. W., 80, 81
Goguel, F., 130
Graham, G. J., 122
Gramsci, A., 257, 557, 595
Gray, J. H., 493
Grazia, S., 230
Greaves, H. R. G., 319
Green, T. H., 237, 455
Greenstein, F. I., 103, 106, 141, 236, 244
Gregor, A. J., 246
Grigg, C. M., 140
Groethuysen B., 388, 391

Grote, G., 352
Guicciardini, F., 238, 572s
Gunnell, J. C., 37s
Gurr, T. R., 103, 217, 234

Habermas, J., 135
Haiman, F. S., 167
Halebsky, 48
Haller, W., 359
Halowell, J. H., 298
Hamilton, A., 169, 349, 358
Hampshire, S., 447, 506
Hardin, R., 589
Hartz, L., 449
Havelock E. A., 360
Hayek F. A. von, 384, 406, 438, 481, 484, 486, 492s, 495, 515, 527, 531, 533, 537, 592, 598, 601
Heal, G. M., 486
Hegel, G. F., 69, 298, 369, 455s, 500, 542s.
Heilbroner, R. L., 586, 590
Hermens, H. A., 187
Hermet, G., 244
Herodoto, 343
Hertzeler, J., 88
Herz, J., 75, 100
Highet, G., 352
Highet, J., 219
Hill, S., 142
Hindness, B., 189
Hirschman, A. O., 195, 263, 458, 498
Hitler, A., 240, 248, 577
Hobbes, T., 65, 238, 344, 356, 370ss, 385, 458, 590s
Hobhouse, L. T., 455
Hobson, J. A., 481s
Hobson, S. G., 125s
Hoff, T. J. B., 486
Holden, B., 35
Holmes, L., 557, 565
Holmes, S., 351
Horvat, B., 517
Hospers, J., 336
Howe, I., 250
Hubert, R., 385
Humboldt, W., 449
Hunter, F., 191
Huntington, S. P., 103, 222
Huszar, G. B., 602

Inglehart, R., 592
Inkeles, A., 243s
Ionescu, G., 170, 565
Ippolito, D. S., 141

Jaeger, W., 352, 355
Jahoda, M., 236
James, W., 82
Janicke, M., 240
Janowitz, M., 132, 243s
Jefferson, H., 84, 170, 184, 170
Jellinek, G., 352, 353
Jenkins, D., 29ss
Jhering, R von, 374, 378
Johansson, G., 592
Johnson, C., 103
Jossa, B., 486s
Jouvenel, B., 25, 176, 230, 237, 382, 384s, 389, 481s, 592

Kant, E., 96, 298s 353, 358, 369, 393s, 398, 433, 584, 588ss
Kaplan, A., 62, 89s, 97s 185, 231, 239
Kariel, H. S., 37, 194, 204, 210, 213
Kase, F. J., 362
Katz, E., 132
Kautsky, ., 514, 515
Keller, S., 191
Kelsen, H., 57, 191, 382, 394, 403, 414, 445, 467, 540, 564
Kendall, W., 176, 261, 275s
Kennan, G., 585
Keohane, N. O., 486s
Key, V. O., 119, 214
Kincaid, J., 588
Kirkpatrick, J. J., 579, 580
Knei-Paz, B., 515
Kloch, A., 336
Koebner, R., 255
Kolakowski, L., 86, 250, 506, 546, 569
Konvitz, M. R., 366s
Kornhauser, A., 50
Kotowski, C., 103

Laboulaye, E., 343, 351ss, 430
La Ferla, G., 73
Lakoff, S. A., 416, 541
Lamartine, A., 88
Lane, J. E., 183
Lane, R. E., 139s, 160, 277
Lange, O., 486s
Larrabee, E., 587

Larsen, J., 53
Laski, H., 125s., 375, 448
Laslett, P., 37, 43, 161, 346
Lassalle, F., 501, 557
Lasswell, H. D., 62, 89, 179s, 184ss, 185s, 216, 219, 239, 284
Latini, B., 412
Lazarsfeld, P. F., 128
Lecler, J., 361
Leeman, W. A., 486s
Leibniz, G. G., 369
Lenin, V. I., 485, 506, 547, 563, 565ss, 568s, 580s, 543, 552, 559
Lenski, G, 183s
Leoni, B, 399, 404, 406
Lepley, R., 336
Lerner, A. P., 486s
Lerner, D., 219
Lerner, M., 581
Leroux, P., 451
Leroy, M., 531
Lewin, M., 566
Lieber, F., 83
Lijphart, A., 293s, 295
Lincoln, A., 59s, 81, 412
Lindblom, C. E., 292, 473, 480s., 482, 511, 514, 519
Lindsay, A., 214
Lindzey, G., 47
Linz, J., 108
Lippmann, W., 128, 469
Lipset, S. M., 123, 193, 244, 583
Lively, J., 467, 573
Locke, J., 176, 367s, 377, 457ss, 499
Loewenstein, K., 242
Lombardo, A., 184, 222
Lowell, A., 132
Löwith, K., 500, 544
Lucas, J. R., 207
Luce, R. D., 280
Lukes, S., 189, 206s
Luxemburg, R., 515s

McClosky, H. J., 122, 177
McFarland, A. S., 191
Maquiavelo (Machiavelli, N.), 61ss, 237, 256, 344s, 536s
McIlwain, C. H., 403
Mac Iver, R. H., 79, 89, 230, 412
McKeon, R., 22, 142, 227, 230
MacKinnon, F., 304
MacLean, D., 447s
McLellan, D., 557s
McPhee, W. N., 128
Macpherson, C. B., 51, 52, 300, 387, 457ss, 463s, 448, 539s, 573
Madariaga, I., 170
Madariaga, S., 213s
Maddox, G., 402s
Madison, J., 170, 174, 346, 358, 537
Maine, Sir H., 440
Mair, P., 123, 143, 294
Maitland, F. W., 80, 125s
Mandel, E., 487
Mannheim, K., 87s, 88s, 456s, 521, 522, 593s, 596ss, 598, 599, 601
Manning, D. J., 456
Manuel, F. E., 88, 580
Mao Tse-tung, 105, 249
Maquet, J., 594
Maranini, G., 179, 192
Marat, J., 443
March, J. G., 183
Marcuse, H., 86, 88, 108, 220, 257
Marsilius de Padua, 52, 176
Martin, K., 590s
Martineau, H., 533
Marvick, D., 185
Masson, P. M., 386
Masters, R. D., 386, 391
Marx, K., 66, 76, 86, 89, 94s, 105, 195s, 256, 417, 421, 484, 500ss, 503, 508s, 516, 533s, 538, 540ss, 543ss, 546ss, 549ss, 552ss, 527s, 560s, 563, 566ss, 569, 577s
Mattei, R., 238
Matteucci, N., 118, 344
Mayo, H. B., 48
Meadows, D. H., 586
Meidner, R, 117
Meinecke, F, 344, 449
Meisel, J. H., 72, 187, 190
Meister, A., 517
Menze, E. A., 240s, 245
Merrian, O. E., 238
Merton, R. K., 189, 594, 598
Mesarovic, M., 584
Metastasio, P., 574
Meyer, A., 562
Meyersohn, R., 587
Michels, R., 71ss, 74, 83, 164, 191ss., 194ss, 197, 210, 212, 528
Miewald, R., 588
Miglio, G., 65
Milbrath, L. W., 152
Mill James, 204, 455

Mill, J. S., 126, 172ss, 180, 206s, 211, 319, 400, 455, 572s
Miller, W. E., 139
Mills, Claudia., 447s
Mills, C. W., 163s, 187s, 121
Milton, J., 361s
Mises, L., 486, 515, 481
Mitchell, W. C., 109
Mommsen, T., 53
Monnerot, J., 104
Montesquieu, C. L., 218, 248, 255, 392, 400s, 466
Moore, B., 231, 242
More, T., 287
Morgan, P. M., 152
Morgenthau, H. J., 372
Morlino, L., 108
Morris-Jones, W. H., 161, 402s
Mosca, G., 71ss, 186, 190, 354, 407
Moulin, L., 179
Mueller, D. C., 262
Mussolini, B., 240
Myers, H. A., 84s

Nagel, T., 428
Napoleoni, C., 486s
Neill, T. P., 447
Neubauer, D. E., 40
Neumann, F., 63, 242, 248
Neumann, J., 508
Nicholls, D., 125
Nicoletti, G., 255
Nie, N. H., 139, 152
Niebuhr, R., 353s
Nietzsche, F. W., 50, 83
Nisbet, R. A., 49, 165, 148, 603
Nolte, E., 246
Nordlinger, E. A., 56, 103, 293
Novak, M., 583
Nove, A., 108, 485
Nozick, R., 414
Nuti, D. M., 486s

Olafson, F. A., 414
Ollman, B., 544
Olson, M., 194s, 278, 589
Ophuls, W., 586
Oppenheim, F. E., 227, 336, 424ss
Oppenheimer, J. A., 262
Oppenheimer, R., 585
Ornaghi, L., 588
Ortega y Gasset, 49s, 601, 586
Orwell, G., 22, 135, 137, 217, 450s, 321, 580

Paine, T., 346, 395
Palmer, R. R., 385
Pap, A., 325
Pareto, V., 71ss, 184ss, 190, 204, 210. 289, 498
Parrington, V., 455
Parry, G., 151, 119, 191
Partridge, P. H., 119, 122
Passeron d'Entreves, 73, 354, 391, 427
Passow, R., 463
Patema, C., 119s, 206
Pearsce, R. H., 603
Pejovic, S., 517
Pellicani, L., 50, 104, 515, 553, 557s
Pennick, J. R., 54, 114, 119, 152 168s, 175, 420, 502, 518
Perelman, C., 414
Pericles, 347
Pestel, E., 586
Peters, B. G., 222
Peters, R. S., 332
Petrocik, J. R., 139
Piane, M., 72, 73
Pierson, N. G., 481
Piovani, P., 73
Pirenne, H., 498
Pitkin, H. F., 53
Plamenatz, J., 119, 232, 335, 361, 419, 455, 543
Platon, 86, 204, 347, 363, 412, 415
Plutarch, 355
Pohlenz, M., 355
Polanyi, K., 498
Polanyi, M., 110
Polsby, N. W., 103, 139, 143, 145, 148, 191, 244
Popper, K., 242, 577, 597
Powell, G. B., 39
Presthus, R., 191
Prewitt, K., 187
Prothro, J. W., 140
Proudhon, P. J., 195, 451, 514, 516, 550
Przeworski, A., 227
Pufendorf, S., 344, 385
Putnam, R. D., 191
Pye, L., 123

Quadri, G., 230

Rae D., 177s, 227, 289, 420, 425, 427
Raiffa, H., 280
Ranney, A., 292
Rapaport, A., 37s
Rawls, J., 221, 289, 414, 419, 423s, 429, 471
Rees, J., 430, 439
Rejai, M., 583
Renan, E., 591, 533
Rensi, G., 350
Revel, J. F., 49, 249, 538, 575
Rheman, E., 29
Ricardo, D., 499s
Riesman, D., 48, 191
Riggs, F. W., 228
Rierk, W. H., 178s, 189, 274, 284
Riley, P., 387s
Pizzi, B., 515
Roberts, P. C., 500
Robespierre, M., 359
Robinson, R., 319s
Röpke, W., 537
Rorty, R., 322
Rose, R., 222
Rossi, P., 158
Rossinter, C., 373s, 366s
Rousseau, J. J., 44s, 53, 58, 79, 116, 125, 176, 205s, 218, 256, 305, 349, 375, 377, 382, 385ss, 388ss, 391ss, 396s, 410, 440, 466, 538ss
Roussopoulos, D., 157, 209
Royer-Collard, P. P., 176, 375
Ruggiero, G., 352, 294, 456, 467ss
Runciman, W. G., 37s, 147, 161, 443
Russell, B., 469, 571, 574
Rustow, D. A., 118, 244
Ruyer, R., 88
Ryan, A., 518

Sabine, G. H., 455
Saint-Simon, C. H., 231, 531ss, 532s, 537
Sakharov, A., 567
Salisbury, R. H., 168s
Salutati, C., 254
Sani, G., 123, 143, 294
Sapir, E., 329
Sartori, G., 53, 63, 68, 103, 109, 122s 152, 168, 184, 228, 244, 257, 262, 294, 319, 447s., 564, 570, 589, 597
Sasso, G., 359
Sassoferrato, B., 254
Savigny, F. K., 404
Scaff, L. A., 153
Scanlon, T., 428
Schapiro, J. S., 457
Schapiro, L., 237, 244
Schattschneider, E. E., 189
Scheler, M., 584
Schiera, P., 68
Schlatter, R., 361s
Schmalz, J., 357
Schmitt, C., 67, 256
Schramm, W., 132, 128
Schumpeter, J. A., 145, 197s, 200, 203, 210, 213
Schwab, G., 65
Scriven, M., 325
Sears, D. O., 140s, 159, 193
Seliger, M., 594
Sellars, W., 336
Seton-Watson, H., 602
Shakespeare, W., 605
Sharpe, L. G., 204
Shils, E. A., 160, 583
Shklar, J. N., 205s
Sik, O., 517
Simmel, G., 415
Simmonds, P., 594
Simmons, A. J., 119s
Skocpol, T., 103
Slater, P., 48
Sluzar, S., 104
Smelser, N. J., 47
Smith, A., 489s
Smith, J. A., 56
Sola, G., 193
Solt, L. F., 387
Solzhenitsyn, A., 300, 567
Sombart, W., 481, 510
Sorel, G., 105
Sorokin, P. A., 598
Sowell, T., 495
Spinoza, B., 369
Spirito, V., 481s
Spiro, H. J., 244
Spitz, D., 172
Sprague, J., 227
Stalin, J., 60, 246, 248s, 485, 561, 564, 567, 577, 578
Stanworth, P., 183, 191
Stebbing, L. S., 319
Stenlund, H., 183
Stephan, A., 108
Stephenson, M. A., 500

Stevenson, C. L., 580
Stevenson, R. L., 98
Stone, A., 187
Stone, N., 108
Stoppino, M., 211, 230
Strauss, L., 37, 539
Sweezy, P. M., 487, 511

Tácito, 366
Tadei, M., 581
Taine, H., 176s
Talmon, J. L., 243, 244, 466, 539
Tawney, R. H., 410, 438
Taylor, A. J. P., 464
Taylor, F. M., 487s
Taylor, K., 533
Taylor, M., 177s, 280
Teune, H., 228
Thomas, K., 458s
Thomas Aquino, 359
Thompson, D. F., 99, 109, 172
Thucydides, 48, 213, 344, 347, 415
Tilly, C., 103
Tocqueville, A., 21, 28, 37s, 78, 112, 172ss, 209, 246, 351, 415, 445, 451ss, 467, 471, 522
Tönnies, F., 47
Treves, R., 402s
Trotsky, L., 248, 441, 507s, 511, 515
Truman, D., 125s, 154
Tucker, D. F. B., 546
Tucker, R. C., 168s
Tufte, E. R., 288
Tullock, G., 264, 291
Turner, B. S., 141

Ulam, A., 562
Ullmann, W., 52, 354
Unger, R. M., 336
Usher, D., 289

Van Dyke, V., 303
Vanek, J., 570
Venturi, F., 155
Verba, S., 139, 152

Walker, J., 208
Walker, T. G., 142
Walzer, M., 252, 414, 436
Ward, B., 486s
Warrington, J., 427s
Watanuki, J., 222
Waxman, C. I., 261
Webb, B., 29, 514
Webb, S., 29, 514
Weber, M., 158, 230s, 251, 299, 502, 510, 521
Weidlé, W., 599
Weil, E., 37s
Weissberg, R., 141
Welch, S., 588
Weldon, T. D., 321, 327, 332
Wheare, K. C., 279, 289
Whorf, B. L., 329
Wilczynski, J., 517
Wilde, O., 89
Wilensky, H. L., 592
Wirszubski, C., 378
Wittfogel, K. A., 242, 515
Wolff, K. H., 415
Wolff, R. P., 157, 233
Wolin, S. S., 37s
Wollheim, R., 342, 357
Woodhouse, A. S. P., 361s

Young, R., 368

Zanfarino, A., 351
Zimmern, A. E., 347
Zuckerman, A., 182, 191